Achim Mihu

MAESTRUL și IEDERA



Dacia

ACHIM MIHU

MAESTRUL ȘI IEDERA

Coperta de OVIDIU AVRAM

ACHIM MIHU

MAESTRUL și IEDERA

EDITURA DACIA
CLUJ-NAPOCA 1988

Închin această carte părinților mei
Maria și Alexe

INTRODUCERE

Acest volum cunoaște un destin aparte. Autorul crede că el își are începutul într-o zi de vară a anului 1943. Atunci, copil fiind și purtînd ghete galbene de refugiat, a venit de la Sibiu pe Dealul Feleacului pentru a privi orașul său natal, Clujul. El se afla dincolo de o graniță arbitrar și silnic stabilită. I-au atras atenția un grup de români ce intonau, uitîndu-se în Valea Someșului unde strălucea orașul drag, cîntece patriotice înecate în lacrimi. Scena și amprenta ei tragică au rămas în conștiința sa aproape tot atît de vii ca atunci. Semnificația lor, deși metamorfozată de o întreagă experiență de viață și de contactul cu lumea largă, nu a fost alterată în ceea ce ea are esențial și sfînt. In atracția față de cultura transilvăneană românească ea se regăsește fierbinte și fără de sfîrșit.

Mirajul culturii transilvănene românești cu istoria, creatorii, valorile și personalitățile ei mi-a fost întreținut de manifestări generoase ce-au avut loc la Sebeș, la Ieud, la Bistrița, la Blaj și la Cluj. Ele au fost închinate culturii românești și unor minți de vază din viața spirituală a Transilvaniei (L. Blaga, L. Rebreanu, D. D. Roșca, Școala Ardeleană, cultura populară). Hotărîtoare a fost, desigur, colaborarea cu revista „Tribuna“ prin redactorul ei șef, scriitorul Vasile Sălăjan, dar și prin întreaga ei atmosferă spirituală deschisă creației și exigențelor firești ale culturii, la întreținerea căreia au contribuit Augustin Buzura, Alexandru Căprariu, Adrian Marino, Marian Papahagi, Pompiliu Teodor, Mircea Țoca, Mircea Vaida, Ionel Silviu Vlad. Discuțiile avute cu un grup de prieteni și sprijinul lor moral, substanțializat în încredere și îmbărbătare, au fost de neprețuit în nașterea acestei cărți. Studenții de la secțiile de filosofie și istorie mi-au respectat de bunăvoie cursurile și seminariile în cadrul cărora nu o dată, stimulat de ei, am avut revelația unor lămuriri pe care le căutam de mult pe cărările neliniștii și necunoscutului.

Aș dovedi lipsă de respect față de cititor dacă i-aș prezenta, în Introducere, *în rezumat cuprinsul paginilor ce urmează. Totuși cîteva notații le consider absolut necesare. Această carte urmează, oarecum logic, volumul* Meandrele Adevărului. *Este continuată, într-un fel, cu încrederea care ți-o dă numai posi-*

bilitatea unei informări bibliografice pe cît se poate exhaustive, aceeași linie epistemologică subliniată de căutare a adevărului, ce nu se prezintă întotdeauna pur și fără capcane. Explorările *sînt, în fond, niște studii de filosofie și sociologie culturală, aflate mai mult în apropierea literaturii și criticii literare decît în aceea a programelor analitice, academice și nu o dată conservatoare. În* Atitudini și însemnări *se continuă problematica* Explorărilor *cu un accent polemic deschis față de cîteva poziții referitoare la istoria și cultura noastră, susținute de cercetători români și străini. Ele vor, dincolo de rolul lor critic concret, să atragă atenția asupra nevoii de opinie critică ce joacă în cultură aproximativ același rol pe care-l are igiena în menținerea stării de sănătate. Cultura fără înfruntarea opiniilor și polemică riscă să fie judecată, în cel mai bun caz, ca fără sare și piper. Una dintre cele mai de seamă însemnări remarcă personalitatea lui C. Noica în conjuncție cu modul în care a conturat-o unul dintre învățăceii lui. Aici se află primul sens, și cel inițial, al titlului acestei cărți:* Maestrul și iedera. *Suprapus lui și fundamental este cel al modului în care se cuvine să ne raportăm la înaintași și, în general, la unele modele culturale. Respectul față de cultura națională este tot atît de necesar unei societăți sănătoase precum este esențial succesiunii firești a generațiilor respectul față de părinți.*

1. EXPLORĂRI

ȚĂRUȘUL DE ARGINT

În 1943 Petru P. Ionescu[1] nota: publicul intelectual român a urmărit „cu interes disputa metafizică dintre București și Sibiu". În cetatea unde s-a refugiat Clujul, Lucian Blaga zidea (cam de douăzeci de ani) „un vast sistem metafizic orînduit într-o serie de trilogii"[2]. Bucureștiul era o citadelă a gîndirii în jurul unor idei „luminată cu har de autoritatea dogmaticei ortodoxe".[3] Acestea erau „pozițiile diametrale" de atunci, parte componentă a noii dispute dintre dogma creștină și gîndirea filosofică, laică. Mai specificate, elementele ei constau în următoarele: „Gînditorul ortodox de la București, respectiv Nichifor Crainic, și-a întemeiat întreaga sa viziune filosofică pe autoritatea milenară a creștinismului și în speță pe aceea a ortodoxiei noastre și a ortodoxiei răsăritene în general". Filosoful din Transilvania, Lucian Blaga, depășea în acel timp, după caracterizarea lui Petru P. Ionescu, „furat de frumusețea și originalitatea propriului sistem, fundamentele ortodoxe și creștine"[4]. Împărtășim ideea celor două linii fundamental opuse din cultura românească din deceniul patru și primii ani de după 1940, reprezentate de metafizica harică, avîndu-l ca mentor pe Nichifor Crainic, și metafizica laică întruchipată în sistemul blagian aflat în faza proximă deplinătății. Cu alte accente ideologice, lipsite de aceeași virulență politică, acestei opoziții i s-a alăturat încă una — și anume aceea dintre filosofia religiei, susținută de Dumitru Stăniloae, și concepția gînditorului din Lancrăm[5]. Considerăm însă că această opoziție (cu cele două variante) nu s-a bucurat de atenția cuvenită și proprie, fiind neînțeleasă atît prin estomparea ei și aducerea lui Lucian Blaga (îndeosebi în perioada dogmatismului) în cadrele gîndirismului nociv și ale poziției mistice, cît și prin încercarea recentă de plasare a gîndirii sale, fără rezerve și nuanțări, în cercul ateismului. Studiul lipsit de prejudecăți și de practica atribuirii unor intenții și sensuri pe nedrept operei lui Lucian Blaga ne apropie de Marele Anonim. Un astfel de studiu ne atrage atenția asupra esențialității lui în caracterizarea metafizicii blagiene.

Marele Anonim este o sintagmă ce, în calitate de semn lingvistic, își are, în parte, originile în lucrările lui Dionisie Areopagitul. Acesta construise un nume propriu articulînd

și scriind cu literă mare adjectivul anonim și „a numit «incidental» pe Dumnezeu Anonimul"[6] sau „cel fără de nume"[7]. Dar, după cum a precizat Lucian Blaga, el nu preia sensul Anonimului folosit de Dionisie Areopagitul și îl reduce gramatical la funcția de adjectiv. În cărțile lui Lucian Blaga Marele Anonim este considerat analog cu alte concepte folosite de filosofi. Aceasta e una dintre indicațiile sale cele mai importante cu privire la semnificația sintagmei respective. Substantivarea adjectivului *mare* este precedată în *Trilogia cunoașterii* de o referință la Tot, scris ca un substantiv propriu, exprimînd în gîndirea lui Platon totalitatea existenței. E asemănat cu Dumnezeu și disociat de el prin referire la Descartes[8]. Într-un loc, el spune că metafizicienii l-au privit pe Dumnezeu ca *existență pură*[9]. Într-o trimitere la Thales se vorbește despre conceptul de substanță ca o idee metafizică[10]. A fost adusă în discuție concepția lui Freud în miezul căreia se află conceptul de *inconștient*[11]. Lucian Blaga conchide urmînd această cale analogică: „Prin abuz metaforic imaginația metafizică i-a zis pe rînd, cînd substanță, cînd eu absolut, cînd rațiune imanentă cînd Tată extramundan, cînd Inconștient, cînd Conștiință etc.[12] Numindu-l „factor absolut"[13] și specificînd în continuare Marele Anonim, el deschide mai multe căi ce vor fi esențiale elaborării teoriei acestei idei.

Lucian Blaga l-a legat inițial pe Marele Anonim de cunoaștere. El reprezintă Obiectul, iar cunoașterea individuală subiectul. Pînă a ajuns la acest raport, Blaga urmase o cale destul de lungă de creație filosofică originală și viguroasă în lucrările anterioare *Eonul dogmatic* și *Cunoașterea luciferică*. Fără a-i cunoaște cursul, cel puțin în principalele sale articulații, nu vom putea înțelege teoria Marelui Anonim. Privind, în jurul lui 1930, dintr-o perspectivă filosofică de neîndoielnic rafinament și de deosebită prospețime starea lumii omului și a culturii ei, Lucian Blaga a formulat un diagnostic. Ne aflăm într-o criză spirituală de tip elenist, ce va fi urmată de o reînviorare a culturii comparabilă cu cea din antichitate. Aspectele ei constau în: „amestecul eteroclit de doctrine încă necoagulate într-un întreg, relativizarea filosofiei, năvala miticului în conștiința vremii, mijirea sfioasă a unui nou ontologism vizionar, setea de ultime sinteze și tragica neputință a intelectualului de a crea"[14]. Înțelegerea „naturistă" de către Spengler a crizei printr-un sentiment escatologic, ca sfîrșit al culturii europene, Lucian Blaga o considera discutabilă. El a respins îndeosebi gîndirea lui Berdiaev ce profetiza un nou ev mediu. „Noul ev mediu — după aprecierea autorului *Trilogiilor* — ar urma să se realizeze ca o floră religioasă cres-

cută sub soarele dogmei creştine, şi ca un complex de forme sociale în centrul căruia ar sta biserica creştină"[15]. Lucian Blaga credea doar într-o criză istorică, în cuptorul căreia se ard cărămizile unui eon dogmatic „înzestrat cu toate virtuţile ineditului"[16], şi care îşi va lua materialul din „conştiinţa frămîntată a timpului"[17]. Eonul dogmatic va fi sfîrşitul individualismului, al metafizicii personalităţilor gînditorilor dezbinaţi între ei. În constituirea acestui nou eon Lucian Blaga spune fără echivoc: „nu vedem cum ar putea să intre elemente de dogme specific creştine, după noi perimate în conţinut"[18]. În 1943, în editorialul din „Saeculum" intitulat *Despre viitorul filosofiei româneşti,* Lucian Blaga reia această idee: „Să nu ne jucăm cu cuvintele. Doctrina ortodoxă a fost prin secolul al XVIII-lea al erei noastre deplin închegată... Născător de probleme şi de soluţii capitale, ortodoxismul n-a mai fost pe urmă şi nici nu mai putea să fie"[19].

În armonia conceptelor şi propoziţiilor metafizicii noului eon, Lucian Blaga situează ca factor crucial misterul, noţiune pe care el o specifică deosebit de atent, înlăturînd „incertitudinile graiului de toate zilele"[20] şi neînţelegîndu-l într-un sens mistic. Pentru el, misterul este o existenţă sau un obiect al cunoaşterii deosebit de complex ce nu se dezvăluie cu uşurinţă abordărilor omului, ci ridică acestuia nedumeriri şi întrebări. Există o cunoaştere paradisiacă sau de tip I ce „orînduieşte concretul dat prin simţuri, ea determină materialul intuitiv prin concepte abstracte, ea inventariază obiectele şi raporturile dintre ele aşa cum sînt date"[21]. Alta este situaţia cunoaşterii luciferice, sau de tip II, ce introduce în spirit problematicul. Misterul este *„despicat* în două, într-o parte care se *arată,* şi într-o parte care se *ascunde*"[22]. Referindu-se la cunoaşterea de pe poziţiile religiei, Lucian Blaga spune că ea este conservatoare, defensivă, ceea ce n-ar putea folosi viitorului căruia îi trebuie o metafizică creatoare, ofensivă. În acest sens el refuză deschis revelaţia creştină într-o notă la lucrarea sa *Religie şi spirit*[23].

Exprimîndu-şi preferinţa pentru cunoaşterea luciferică, respectiv pentru revelarea misterelor, Lucian Blaga îşi deschide o pîrtie spre complexitatea elementelor şi a raportului gnoseologic dintre obiect şi subiect. Ea duce direct la Marele Anonim. Domeniul obiectului este structurat ca o ţintă dispunînd de un centru şi o periferie. „Centrul"[24] sau „centrul ultim"[25] este Marele Anonim. Acesta ocupă locul prim, spune textual Lucian Blaga, „în sistemul existenţei"[26]. Apelul la sintagma respectivă îi foloseşte lui Lucian Blaga pentru a privi în mod nuanţat atît obiectul cunoaşterii, cît şi întregul

raport pe care îl ocazionează actul gnoseologic. Subiectul cunoaşterii nu este singurul activ, în timp ce obiectul nu doar se reflectă în cunoaşterea individuală. Datorită acestui fapt subiectul singur nu poate fi tras la răspundere pentru limitele cunoaşterii lui, aşa cum, nu de puţine ori, se susţinea în istoria filosofiei. Deasemenea, procesul de cunoaştere este o interpătrundere a subiectului în obiect şi a obiectului în subiect. Marele Anonim ne-a înzestrat cu elanul spre adevăr, noi tînjim spre adevăr, sîntem mînaţi spre el, cum spune Lucian Blaga, prin forţa pintenilor unui imperativ[27]. Dar obiectul cunoaşterii ne refuză prin frînele sau hăţurile unei censuri transcendente accesul spre cunoaşterea absolută a misterelor. Această censură se instituie atît prin categoriile intelectuale (de pildă cea de cauzalitate), cît şi prin cele abisale, stilistice[28].

Marele Anonim nu este ceva la crearea căruia subiectul să nu fi participat. Orice idee fie că se referă la o parte sau la întregul existenţei pentru a avea un caracter metafizic este nevoie să posede implicaţiile unui sens. Acesta din urmă angajează reacţiunea spirituală a omului, clădită pe experienţa sa. Faptul este exprimat de Lucian Blaga printr-o sintagmă metaforică de toată frumuseţea purtînd coloratura lingvistică şi semnificaţională a spaţiului său natal. El spune „Nu se poate metafizică fără un ţăruş de argint, central, bătut în pajiştea existenţei"[29]. Spunînd că Marele Anonim este acest „ţăruş de argint" vom înţelege motivaţia pe care a dat-o Lucian Blaga censurii transcendente. Această interdicţie este necesară „pentru păstrarea şi asigurarea unui echilibru existenţial în lume"[30]. „Orice eventuală cunoaştere absolută, proprie unui subiect periferial al existenţei, ar însemna un pericol de descentralizare a existenţei"[31]. Ţăruşul, într-o accepţiune curentă acestor locuri, este parul înfipt în pămînt pentru a fixa căpiţa de fîn. Acelaşi rol îl are şi Marele Anonim pentru întreaga existenţă. Fără ţăruş, fînul s-ar împrăştia. Dacă nu s-ar pune interdicţia prin censura transcendentă pentru trecerea la non-mister în cazul Marelui Anonim, existenţa în totalitatea ei s-ar destructura. S-ar pierde sau rostul lăuntric al subiectului, sau rostul lăuntric al obiectului de cunoscut, sau rostul raportului pentru care au fost făcuţi subiectul şi obiectul[32].

Plecînd de la Marele Anonim putem stabili o posibilă legătură dintre balada *Mioriţa* şi sintagma blagiană. După cum se ştie, invocînd *Mioriţa* Lucian Blaga a scris lucrarea *Spaţiul mioritic.* Ea oferă o imagine a entităţii româneşti datorată unei matrici stilistice a orizontului nostru spaţial, convertit sufle-

tește în mod deosebit. Lucian Blaga spune: „De un fatalism pus sub surdină de o parte, de-o încredere niciodată excesivă de altă parte, sufletul acesta este ceea ce trebuie să fie un suflet, care-și simte drumul suind și coborînd, și iarăși suind și iarăși coborînd, ca sub îndemnul și în ritmul unei eterne și cosmice doine, de care i se pare că ascultă orice mers"[33]. Însă Lucian Blaga a extras și construit din baladă nu doar o viziune asupra specificului nostru național, ci și elemente de absolut, proprii metafizicii. Acest aspect al problemei pare a fi deosebit de important.

Cel care a creat *Miorița* a fost poporul anonim în milenara sa existență. Pus în raport cu toți creatorii individuali, el poate fi numit Marele Anonim. Din el ne naștem și în el rămînem prin ceea ce facem. Apoi, ciobanul mioritic nu posedă asemenea semne particulare încît să depășească zona anonimatului: e străin, mititel, are, în diferite variante, o proveniență geografică variabilă ș.a. Oricît de mic ar fi prezentat, el este totuși Marele personaj al baladei. În lipsa sa, toată mirabila creație n-ar mai avea nici un tîlc. El este centrul ce conferă realitate tot restului. Ceea ce prezintă o și mai mare asemănare între baladă și metafizica lui Lucian Blaga este însă prezența, în trei forme de existență, a interdicției de cunoaștere ce a putut sta, poate mai mult decît influențele venite dinspre Kant[34], la baza elaborării conceptului de cenzură transcendentă. Trebuie, mai înainte de a le numi, să remarcăm obiectul lor fundamental și să menționăm că el apare în opera filosofică a lui Lucian Blaga investit cu o importanță cu totul aparte. Pe o linie oarecum în consens cu Kierkegaard, este adusă în discuție natura primejdiilor pe care le implică de fapt cunoașterea individuală absolută a misterului morții. „Să ne întrebăm bunăoară, spune Lucian Blaga, ce a putut să însemne cunoașterea morții în momentul cînd acest gînd a apărut întîia oară în conștiința umanității, cu toată intensitatea, neatenuat de nici o iluzie, neîmblînzit de nici o închipuire [...] Dacă omul nu ar fi reacționat față de cunoașterea morții, această cea mai tulburătoare cunoaștere, cu intense iluzii mitologice, s-ar fi putut întîmpla să cadă jertfă însuși gîndului morții. Gîndul morții a deschis în conștiința omului o rană care a rămas și va rămîne nevindecată, nici o frunză de leac nefiind destul de mare s-o acopere. Notăm că și în acest caz avem de a face cu o cunoaștere *îngăduită* de cenzura transcendentă. Efectul catastrofic al unei astfel de cunoașteri, chiar așa cum e ea *îngăduită* de cenzura transcendentă, ne dă o presimțire vagă și analogică despre aroma amară a primejdiilor, cu care ar fi împreunate cunoașterile depline, de la care

suntem opriți prin cenzura transcendentă"[35]. Filosoful nostru ajunge chiar să spună: „Pe om nu l-a creat nici Dumnezeu, nici pădurea, nici șesul, nici marea, — ci fiorul morții. Întîiul său gînd a fost cel al neființei; de aceea toate gîndurile lui pînă astăzi au ceva din greutatea și tristețea amurgului. Floarea soarelui și-a cîștigat forma — privind soarele; omul a ajuns la ceea ce e — privind moartea"[36]. Cenzura transcendentă, menționează el ca o concluzie, se aplică în mod structural întregii cunoașteri individuale, „aceasta din cauză că o structură, care ar da acces la transcendență în chip absolut, ar deschide poarta, *eo ipso*, și spre adevărurile metafizice primejdioase"[37].

În *Miorița* accesul spre cunoașterea absolută a morții este oprit, întîi, de anonimii ce au creat-o și au transmis-o prin istorie. În al doilea rînd, în conflictul cunoscutei opere de artă ciobanul mioritic află că i se pune la cale moartea, dar nu face nici o încercare de a afla ce se ascunde dincolo de acest plan comunicat duios de mioară, și se resemnează semeț să ne comunice un testament plin și el de elemente criptice sau ascunse. În sfîrșit, ciobanul mioritic se face deliberat ucenicul cenzurii transcendente atunci cînd o roagă pe oiță să nu-i spună mamei lui adevărul despre moartea sa, și să-l disimuleze înlocuindu-l cu o nuntă unde *Soarele și luna / Mi-au ținut cununa*... Privind *Miorița* din această perspectivă inedită ea ni se prezintă în complexul filosofiei blagiene ca purtătoarea unui adevăr absolut — și anume al ideii cenzurii transcendente profesate de Marele Anonim, exemplificat prin cunoașterea morții. În același timp, și la un alt nivel, ea ne înfățișează modul de realizare a cenzurii respective în orizontul nostru spiritual populat cu elemente stilistice proprii. *Miorița* este locul unde se îmbină armonios absolutul cu relativul, universalul cu naționalul.

Teoria cenzurii transcendente ridică inevitabil problema calităților pe care le posedă Marele Anonim. Ea este, în principiu, analoagă cu ceea ce se tratează, de regulă, în capitolul referitor la atributele ființei supreme, din filosofia religiei, deși în multe privințe Marelui Anonim i se refuză asemenea atribute. Tocmai de aceea, printre altele, Lucian Blaga a fost supus unei critici din partea lui Nichifor Crainic și a unor apărători ai teologiei harice, dintre care proeminent este numele lui Dumitru Stăniloae. Lucian Blaga, identificîndu-l pe Marele Anonim cu misterul central și susținînd că cenzura lui se află „dincolo de orizontul nostru crono-spațial"[38], i-a admis atributul transcendenței. Suntem „aventurierii nobili care ocolim cetatea în care sălășluește împăratul cel mare dinăuntru,

stăpînul cosmosului, care nu voiește a ne deschide porțile. Împărăția lui rămîne un mister, o himeră și un vis al sufletelor noastre“[39]. Ca mit metafizic, Marele Anonim este privit ca o ființă, antropomorfizat și apropiat de panteism. Nu se ajunge pînă acolo încît să i se confere atribute supranaturale. „Nu ne interesează anume, zicea Lucian Blaga, nici dacă acest centru e extramundan sau intramundan, imanent vieții sau transcendent vieții“[40]. Lucian Blaga îl numește într-un loc pe Marele Anonim drept „factor originar“[41], avînd în gînd devenirea existenței. Cît privește atotputernicia, problema este tratată pe larg în *Diferențialele divine*[42]. Marele Anonim în mod paradoxal, deși omnipotent, își pune el însuși bariere pentru a preveni o prea mare forță generatoare[43]. „Obiectivul actului generator al Marelui Anonim are amploarea complexă a totului divin, dar acest obiectiv este totdeauna *voit* restrîns la un segment absolut simplu sub unghiu structural și minimalizat la extrem sub unghiu substanțial. Un astfel de rezultat poate fi numit: o diferențială divină“[44]. Limitarea maximă a posibilităților are drept scop evitarea nașterii unei mulțimi de toturi, ceea ce ar provoca o teo-anarhie și, totodată, adaptarea existenței la capacitățile noastre cognitive supuse censurii transcendente. Prin limitarea respectivă omul, deși mereu activ, prin cunoașterea și creația sa nu poate ajunge să-l concureze pe Marele Anonim și să nutrească pretenția de a-i lua locul. În „Revista teologică“ din 1944, Mariana F. Vasilescu sesizează reducția pe care o face Lucian Blaga atributelor Marelui Anonim și paradoxurile ce însoțesc specificarea acestui concept. Ea spune că „Marele Anonim a scăpat printre degete niște biete diferențiale divine, de care a trebuit apoi să se apere aprig prin zidul de netrecut al censurii transcendente...“[45]. Marele Anonim, adaugă autoarea „nu este, el însuși, decît o fantezie filosofică“[46]. Un Dumnezeu „care a creat lumea și pe om împotriva voinței sale, un Dumnezeu care tremură de teama de a nu fi răsturnat de pe tron de supușii care îi bănuie existența fără să-l cunoască, acest Dumnezeu trebuie să-și ia măsuri de apărare a ființei și supremației sale“[47]. La rîndul lui, Dumitru Stăniloae se întreabă: „Care este ideea principală a mitului filosofic construit de dl. Blaga? Este aceea a unui Mare Anonim care, departe de-a se coborî condescendent și iubitor spre făptură, sau de-a o lăsa pe aceasta să se apropie de el, veghează cu teamă la păstrarea distanței. El nici nu coboară la făptură, nici nu îngăduie făpturii să se înalțe spre el. Se apără cu picioarele și ghearele de cățărările făpturii, temîndu-se să nu-l doboare de pe parapet și să se așeze ea în locul lui“[48].

În sfîrșit, bunătatea absolută este deschis refuzată Marelui Anonim. Ființa absolută, apărîndu-și misterele printr-o rețea de categorii și elemente stilistice, are față de noi — „o *tactică*, dar nu o *morală*. Mitul veracității divine nu redă cîtuși de puțin această ciudată tactică. Dacă e vorba să traducem tactica divină în termeni morali, ar trebui să spunem că Dumnezeu ne înșeală și ni se sustrage metodic — fiindcă ceea ce ne revelează în chip pozitiv e *disimulat*, iar ceea ce ne revelează nedisimulat, se face în chip oarecum negativ“[49]. Cu cîteva ocazii Lucian Blaga îl leagă pe Marele Anonim nu doar de aspectele pozitive, ci și de demonologie. Nouă ni se deschide o fereastră „spre însăși natura prăpăstioasă a Marelui Anonim“[50].

Dincolo de specificările Marelui Anonim putem găsi o poziție spirituală opusă liniei ortodoxiste de la „Gândirea“ și, mai general, în dezacord de principiu cu teismul. Ne aflăm în prezența unei metafizici cu neîndoielnice elemente laice, deși nu total lipsită de inconsecvențe și ezitări. Opoziția exprimă alambicat o stare complexă și dramatică sub raportul polarizării sociale din societatea și cultura românească dinaintea și timpul ultimului război mondial. Ea oglindește, posibil, și o notă a specificului spiritualității noastre refractară extremismelor. Nu putem însă crede că în teoria despre Marele Anonim nu este încrustată, ca o nestemată, aspirația spre creația perfectă și conștiința unor limite ale creației proprii pe care Lucian Blaga, cu binecunoscuta sa personalitate, ar fi vrut să nu și le asume ca vină. Era un creator nepotolit și imposibil de stăpînit, căruia îi plăcea să creadă și să se știe că este legat printr-un fir invizibil de „țărușul de argint“.

Note

[1] „Gîndirea“, VI, VII, 1943, pp. 329—339.
[2] *Ibidem*, p. 329.
[3] *Ibidem*.
[4] *Ibidem*.
[5] Dumitru Stăniloae, *Poziția dlui Lucian Blaga față de Creștinism și ortodoxie*, Sibiu, Tiparul Tipografiei Arhidiecezane, 1942.
[6] Lucian Blaga, *Trilogia valorilor. Artă și valoare*, București, Ed. Fundației, pp. 691—692.
[7] Lucian Blaga, *Trilogia culturii. Geneza metaforei și sensul culturii*, București, Editura pentru literatură, 1969, p. 372.
[8] *Ibidem*, p. 481.
[9] *Ibidem*, p. 386.
[10] *Ibidem*, p. 343.

11 *Ibidem*, p. 344.
12 *Ibidem*, p. 449.
13 *Ibidem*.
14 Lucian Blaga, *Opere*, vol. 8. București, Ed. Minerva, 1983, p. 301.
15 *Ibidem*, p. 302.
16 *Ibidem*, p. 303.
17 *Ibidem*.
18 *Ibidem*.
19 „Saeculum", Anul I, ian-febr. 1943, p. 7.
20 Lucian Blaga, *Opere*, vol. 8, p. 319.
21 Lucian Blaga, *Trilogia valorilor*, p. 195.
22 *Ibidem*, p. 196.
23 *Ibidem*, pp. 510—511.
24 Lucian Blaga, *Opere*, vol. 8, p. 452.
25 *Ibidem*, p. 452.
26 *Ibidem*, p. 449.
27 *Ibidem*, p. 542.
28 Lucian Blaga, *Trilogia culturii*, p. 372.
29 Lucian Blaga, *Opere*, vol. 8, p. 497.
30 Lucian Blaga, *Trilogia culturii*, p. 371.
31 Lucian Blaga, *Opere*, vol. 8, p. 484.
32 Vasile Băncilă spune în acest sens: „Noi oamenii nu cunoaștem cu adevărat absolutul, dar ni s-a dat putința să cunoaștem ceva din absolutul absolutului, dacă putem vorbi în acest mod, care e Marele Anonim, ni s-a dat putința să știm că există și că veghează asupra lumii" (*Lucian Blaga — Energie românească*, Colecția Gând Românesc, 1938, p. 80).
33 Lucian Blaga, *Trilogia culturii*, p. 127.
34 Legătura cu Kant a fost menționată de D. Isac în articolele publicate în „Symposion".
35 Lucian Blaga, *Opere*, vol. 8, p. 486.
36 Lucian Blaga, *Ceasornicul de nisip*, Cluj, Editura Dacia, 1973, p. 287.
37 Lucian Blaga, *Opere*, vol. 8, p. 487.
38 Lucian Blaga, *Opere*, vol. 8, p. 451.
39 Gr. Tăușan, *Citeva sisteme metafizice românești*, „Revista de filosofie", vol. XXV, Nr. 1, ianuarie-martie, 1940.
40 Lucian Blaga, *Opere*, vol. 8, p. 449.
41 *Ibidem*.
42 Lucian Blaga, *Diferențialele divine*, București, Editura Fundației, 1940.
43 *Ibidem*, p. 31.
44 *Ibidem*, p. 35.
45 *Mistică și stil*, Sibiu, Ed. „Revista teologică", An. XXXIV, 1944, p. 8.
46 *Ibidem*, p. 17.
47 *Ibidem*.
48 Dumitru Stăniloae, *Poziția dlui Lucian Blaga față de Creștinism și ortodoxie*, Sibiu, Tiparul Tipografiei Arhidiecezane, 1942, p. 119.
49 Lucian Blaga, *Opere*, vol. 8, p. 482.
50 *Ibidem*, p. 542. Comunicare la Festivalul Blaga (Sebeș, 1987).

MIRABILA SĂMÎNȚĂ

Conștiința națională a românilor din Transilvania a fost o mirabilă sămînță, în absența căreia România din 1918 și cea de astăzi nu ar fi existat. Ea nu a apărut prin cîteva mișcări instinctive, ca un fluture ce iese dintr-o crisalidă. I-au trebuit istoriei sute de ani să o înfiripe și să o maturizeze, printr-un proces extraordinar de complex, în condițiile unor sacrificii omenești pe care astăzi nu putem să ni le imaginăm. Acestei probleme Lucian Blaga i-a dedicat una din cărțile lui, apărută postum, în 1966, intitulată *Gîndirea românească în Transilvania în secolul al XVIII-lea*[1]. În cuprinsul ei, geneza conștiinței naționale pare privită ca o meandrică și dramatică succesiune de etape.[2]

Prima e etapa abstractă. În cadrul ei apar semne de înțelegere a faptului că acei ce vorbesc limba ce astăzi îi spunem română formează un grup aparte. Însă identitatea de limbă nu a contat pînă cînd nu a fost introdusă pe scena socială și nu s-a legat de alte fenomene, nu numai ca un efect, dar și ca o cauză, pînă cînd nu a distins grupul etnic român de alte grupuri etnice din Transilvania.

Toate grupurile etnice din Transilvania erau creștine, însă nu aparțineau unuia și aceluiași cult. Existența unei diferențe semnificative pe acest plan începuse să devină clară preoților ortodocși români, asupra cărora se făcuseră anumite presiuni în direcție protestantă și care nu se bucurau de aceleași privilegii de care dispuneau ceilalți oficianți ai cultelor recepte. Regimul habsburgic, devenit stăpîn asupra Transilvaniei în 1688, s-a trezit în fața unei situații ciudate, intolerabile: privilegiile nobililor, îndeosebi maghiari, anihilau pe plan local puterea statului central și blocau încercările acestuia de reformă și progres. În aceste condiții, Casa austriacă și-a făcut planuri să favorizeze elementul catolic și să-și consolideze astfel poziția față de nobilii maghiari și sași. În mod deosebit, ea s-a gîndit să-i cîștige pe români de partea bisericii catolice. Anumite elemente mai înstărite dintre români, preoții ortodocși, avînd un statut social deosebit de precar și, poate, o pătură subțire de țărani, au avut motive să-și dea seama că în lumina planurilor Casei austriece, ortodoxismul reprezenta caracteristica grupului din care ei făceau parte, grup de care putea să depindă balanța puterii din Transilvania. Dincolo de calitatea de ortodox ei vedeau identitatea de limbă și, ceea ce e mai important, se autopercepeau a fi mai mult decît un

grup „tolerat". Este etapa celui de al doilea germene de conștiință națională travestit în caftan ortodox.

Oferindu-li-se anumite avantaje sociale, politice și economice, o parte dintre preoții români și enoriașii lor au acceptat, în jurul lui 1700, unirea cu biserica Romei. Acest compromis a fost rodul unei multitudini de judecăți de valoare, în structura cărora a trebuit să se facă ierarhii și o anumită selecție cu o serioasă încărcătură de responsabilitate istorică. Demersul axiologic folosit a oglindit un progres pe linia formării conștiinței naționale a românilor din Transilvania. Etapa compromisului amintit a însemnat recunoașterea valorii relativ periferice a unui factor social cum este nuanța tipului de religie (greco-catolică, dar de rit răsăritean), în raport cu alte elemente de care depindea supraviețuirea și, eventual, evoluția grupului etnic românesc — cum sunt nu numai îmbunătățirea situației iobagilor și a condiției preoților români, ci și păstrarea și cultivarea limbii române, extinderea învățămîntului românesc, formarea unei elite intelectuale românești. Să nu uităm, însă, că inițiativa a fost a habsburgilor. Contribuția unirii la geneza conștiinței naționale a fost mai mult un produs derivat al combinațiilor politice urmărite deliberat de Casa austriacă, decît un rezultat al unui proces intern de maturizare a grupului etnic român.

Etapa următoare e aceea a speranțelor înșelate sau sofroniană. Unirea nu a fost urmată de realizarea promisiunilor făcute în diplomele împăratului Leopold. Faptul s-a datorat Dietei transilvane, aflată la discreția nobililor maghiari, dar și slăbiciunii imperiului austriac. În aceste condiții, eșecul a luat în conștiința unor pături ale românilor dimensiunile unui atentat grav la existența masei lor etnice. Efectul a fost însă pozitiv: conștiința națională, departe de a fi fost înăbușită, a fortificat sentimentul solidarității. Protestele repetate, politicoase sau dure, ale lui Inochentie Clain sînt o elocventă mărturie în acest sens. Mișcările religioase de diferite colorături au încercat să reabiliteze ortodoxismul ca port-drapel etnic. Călugărul Sofronie, un pitoresc Rasputin de coloratură autohtonă, a strîns în jurul lui și condus cîteva revolte, care au ridicat mii de oameni împotriva autorităților locale a nobililor și implicit s-au declarat împotriva ordinii austriece. Tunurile generalului Buccow, trimis de Maria Teresa să-i potolească pe răsculați, au distrus mînăstiri, documente scrise și au făcut un număr încă nedeterminat de victime omenești[3].

Etapa a cincia e iosefiniană. A fost dominată de politica pacifistă, legalistă și oarecum părtinitoare față de români a împăratului Iosif al II-lea și de reacția, într-un fel credulă,

naivă, alteori prefăcîndu-se ca atare (Petru Maior), a populației românești. Este o reluare într-o altă formă a problematicii și intențiilor unirii cu biserica de la Roma. Împăratul „luminat" voia să-i atragă pe iobagii români de partea sa în lupta împotriva spiritului conservator al nobilimii maghiare, promițîndu-le de astă dată direct și nu pe cale religioasă anumite reforme sociale. Conștiința românilor a fost pusă sub zodia raportului împletit între împărat și români, investit cu anumite ambiguități și valențe mesianice. Grupul etnic român părea că este copilul preferat al împăratului, iar împăratul un veritabil Mesia. Funcția principală a acestui mit a fost nu atît aceea de a-i pune la colț pe nobilii maghiari, cum sperase Iosif al II-lea, ci aceea de a cataliza și polariza conștiința națională de sine a românilor. Ei se distingeau în raport cu „națiunile politice" nu doar pentru considerațiuni că nu deveniseră a „patra națiune". Inegalitatea frapantă parcă nici nu mai conta. Ei se bucurau de iubirea împăratului. Venind călare în 1773 de-a lungul văii Mureșului, Iosif al II-lea s-a oprit din loc în loc, întrebînd populația despre condițiile lor de viață. I s-au dat 19 mii de petiții. A venit și a doua oară cu un succes similar.

Etapa răscoalei lui Horea e radicală. A fost testul iosefinismului. Românii erau confruntați din nou cu eșecul încrederii în forțe extrinseci. Nici compromisul religios și nici iubirea împăratului nu ne-au putut și nu ne puteau salva din situația în care ne aflam. În anul 1784, o bună parte a românilor din Transilvania au ajuns la conștiința că ei nu se pot afirma ca o națiune aparte fără să se elibereze de iobăgie, și numai prin propriile lor puteri, implicînd folosirea forței împotriva nobilimii. Era o conștiință înaintată pentru Europa acelor timpuri ce încă nu asaltase Bastilia.

Ultima etapă, cea supllexiană, este parcă mai contradictorie decît celelalte. Pe de o parte, a condamnat răscoala lui Horea și a recunoscut diferențele dintre stări. Pe de altă parte, *Supplexul* și gîndirea Școlii ardelene au consfințit înălțarea unei ideologii naționale. Astfel, conștiința națională a românilor din Transilvania s-a întregit și cu dimensiunea teoretică. Ea se întinde de acum din zonele psihologiei comune pînă spre celelalte elaborate, ajungîndu-se la prefigurarea unui sistem teoretic național. Românii nu mai constituiau marea masă etnică din Transilvania, masă cvasiamorfă luminată din cînd în cînd de stări de conștiința identității naționale. Ei raționalizase și fabricase în retorta axiologicului conștiința sa

teoretică în conformitate cu cerințele spiritului timpului și chiar dincolo de el[4].

În încheiere, aș vrea să spun că nu împărtășesc părerea acelor comentatori ai operei lui Lucian Blaga care spun că *Gîndirea*... ar marca trecerea lui dintr-o perioadă pregnant idealistă în alta care îl apropie de explicația materialistă a fenomenelor istorice. Între trilogiile lui și această lucrare există o continuitate fundamentală. Cronologic lucrarea, terminată în 1950, este ulterioară principalelor lui opere filosofice. Legătura logică este alta: *Gîndirea*... ține de domeniul izvoarelor motivaționale, iar lucrările sale filosofice aparțin împlinirilor. Lucian Blaga a apreciat „mesianismul cărții" pe care l-au avut reprezentanții Școlii ardelene. „Cărțile — a spus el — erau pentru ei cărămizi pentru zidirea lumii. Și ei se simțeau chemați să pună umărul la zidirea unei lumi în grai românesc"[5]. Aici se află, cred, decodificată semnificația lucrării lui, într-un fel programatică, din 1919: *Pietre pentru templul meu*. Templul lui era subordonat templului nostru și urmărea să servească conștiința națională în forma ei matură de creație majoră proprie. Samuil Clain, Gheorghe Șincai, Petru Maior erau frămîntați de responsabilitatea de a ridica la înălțimea unui veac prealuminat un popor pe care istoria îl neglijase o mie de ani. „Ce-i mîna, ce-i întărea, ce-i întărîta?" se întreabă Lucian Blaga. El răspunde: „Credința în primul rînd"[6]. Și el — după cum se știe — a trăit la maximum drama „ieșirii din istorie" și a sperat într-un ev sau „eon dogmatic" ce să ne readucă în istorie, printr-o creație de mare originalitate. Nobilimea transilvăneană „profesa «credința» că iobăgimea era din veci și pentru veci o clasă înadins orînduită de Dumnezeu pe pămînt spre fericirea stăpînilor"[7]. Istoriografia lui Samuil Clain „pune în relief cele cîteva idei cu privire la originea «nobilă», «pur romană», a poporului român și cu privire la o pretinsă egalitate de drepturi, de care românii din Transilvania s-ar fi bucurat în raport cu națiunile politice, în timpuri mai vechi"[8]. „Unei ficțiuni i se răspunde cu altă ficțiune"[9] — spune Lucian Blaga. În limbajul lui filosofic — ne aflăm în prezența unui mister potențat de un alt mister. La întrebarea, care dintre ficțiuni va juca un rol mai pozitiv în eliberarea popoarelor, răspunsul este categoric: „Istoria, nu cea scrisă de oameni, ci istoria *vie*, se va angaja să dea singură răspunsul"[10]. Și așa a fost![11].

Note

[1] București, Editura științifică, 1966.

[2] Numărul și caracterizarea lor nu se găsesc întocmai ca aici în opera filosofului. Autorul și-a permis o oarecare libertate în acest sens.

[3] Istoricii noștri s-au ocupat doar tangențial de ceea ce a însemnat călugărul Sofronie pentru Transilvania. El a devenit un punct de concentrare a unor revendicări sociale. În mișcarea constituită sau ocazionată de el au coexistat și îmbinat, chiar dacă nu au fost clar conștientizate și exprimate, aspirații religioase cu năzuința înlăturării iobăgiei și cîștigării unor drepturi egale cu ale celorlalte grupuri etnice din Transilvania. Poate nu ar fi total exagerat dacă am privi ortodoxismul călugărului Sofronie, pentru legătura lui cu situația socială și etnică specifică românilor din Transilvania, ca pe un ortodoxism supus unui proces spontan de reformă *sui generis*. În noiembrie 1762, cînd călugărul era fugit în sud, s-au răspîndit în Transilvania proclamațiuni scrise în numele lui Sofronie în care se spune: „Gîndiți-vă la război, ca să gonim Unirea și iobăgia din țară. Ci cumpărați-vă puști și pistoale, căci va veni vremea, cînd veți da un plug cu boi pentru un pistol micuț, și nu-l veți afla" (N. Iorga, *Sate și preoți din Ardeal*, „Revista română", 1902, p. 147; citatul a fost reprodus de Augustin Bunea în *Episcopii Petru Paul Aron și Dionisiu Novacovici sau Istoria românilor transilvăneni de la 1751 pînă la 1764*, Blaj, 1902, p. 222). Nu pot fi, bineînțeles, omise interesele imperiilor ce își disputau supremația în această parte a Europei uzînd de orice mijloace inclusiv cele religioase. Silviu Dragomir, în *Istoria Desrobirei Religioase a Românilor din Ardeal*, (Vol. II, Sibiu, 1930), este de părere că „Mișcarea lui Sofronie dintru început și pînă la sfîrșit n-a urmărit decît desrobirea religioasă a poporului român și nici odată n-a amestecat în propaganda sa îndemnuri pentru eliberarea de sub jugul iobăgiei" (p. 160). Este greu de presupus că țăranii l-au urmat pe Sofronie (într-un număr impresionant) doar, urmărind revendicări religioase. Pretextul și forma mișcării au fost religioase, fără nici o îndoială. Însă în conținutul ei real această revoltă a fost și social-etnică. Ea a dezvăluit forța grupului etnic român chiar dacă a făcut-o sub stindard religios. Grupurile conducătoare din Transilvania s-au temut de mișcarea lui Sofronie nu pentru caracterul ei religios.

[4] Antonie Plămădeală în „Telegraful Român", nr. 39—44, 1985, semnalează punctul nostru de vedere. Totodată, în locul amintit sunt formulate și unele opinii personale legate de temă.

[5] *Gîndirea românească*... p. 130.

[6] *Ibidem*.

[7] *Ibidem*, p. 136.

[8] *Ibidem*.

[9] *Ibidem*.

[10] *Ibidem*.

[11] Comunicare prezentată la ediția din 1985 a Festivalului L. Blaga, ținut la Sebeș.

ARGUMENTUM

A împărtășit ideea, larg răspîndită în antropologie, conform căreia devenirea omului și diferențierea lui esențială de animal se datorează momentului cînd el a început să creeze. A fost mutația totală a existenței lui. Filosoful nostru a privit însă într-un mod inedit și inconfundabil actul de creație. El, spune L. Blaga, i-a permis omului să se înalțe din spațiul imediatului și să ajungă la conștiința vieții trăite într-un orizont aflat permanent într-un proces de saturare a misterelor. „Datoria noastră în fața unui adevărat mister — spunea, încă din 1920, în *Pietre pentru templul meu* — nu e să-l lămurim, ci să-l adîncim așa de mult încît să-l prefacem într-un mister și mai mare"[1]. Misterul era pentru el un secret profan și nu divin, sălășluit în măreția, imprevizibilul și nu odată, inexplicabilul cîmp spiritual al licăririlor de spontaneitate și originalitate din creația umană, îndeosebi cea artistică. Aceste mărturii ale fălniciei omului se instituie în premisă și temelie pentru viitoare și originale creații de cultură, augmentînd, pe această cale, știutul dar și neștiutul existenței omului.

La L. Blaga creația e o noțiune de tipul alfa și omega. Ea poate fi găsită în aproape fiecare pagină a operei sale și este specificată, în mod repetat, în mai toate lucrările. În același timp, ea ține de esențialitatea construcției metafizice blagiene, fiind prezentă în zonele de profunzime ale fiecărei teme și probleme, indiferent de importanță, mediind înțelegerea semnificației lor. Firesc, noțiunea amintită deține un loc cu totul privilegiat în *Trilogia culturii*. Cu prilejul publicării primei părți din această trilogie *(Orizont și stil)*, în „Pagini literare", cineva scria cu temei următoarele: „Fenomenul Blaga, asemenea unei clădiri ce-și urmează organic zidirea, se ridică în ultimul timp cu puteri de nebănuită tărie interioară, luînd proporții uimitoare și îndrăznețe figuri arhitecturale. Pornit pe un plan de trainică bază, hrănit din timp, el și-a deschis brațe cuprinzătoare în întreg domeniul culturii, astfel astăzi Blaga este un cadru enorm deschis, ce dă ochiului farmecul periculos al prăpastiei, și totodată sufletului nădejdea sănătoasă că sunt puteri pentru împlinirea acestui cadru"[2].

Creația, după L. Blaga, se naște din două laturi și anume *metafora* și *stilul* ce se contopesc într-o mirabilă uniune. Metafora s-a născut din neputința epistemologică de a descrie pînă la epuizare un obiect, legată foarte strîns de insuficiențele limbajului. Se înfățișează în două forme: într-o stare *plasticizată*, caracterizată prin descrierea unui obiect printr-un alt obiect, și într-un conținut *revelatoriu*, orientat să dezvăluie ceva ascuns. Ultima dintre ele este definitorie sau esențială omului. Ea întruchipează modul specific uman de a exista, coordonatele lui în orizontul misterului. M. Eminescu a apelat la o metaforă plasticizantă cînd a înfățișat fata de împărat: era mîndră „cum e luna între stele". În unele variante ale *Mioriței* moartea e numită „a lumii mireasă". Prin această metaforă revelatorie se implică un raport indefinit și adînc între ciobanul osîndit și moarte.

Stilul încheagă într-o configurație inconfundabilă creația sau creațiile unui autor, curent sau ale unei culturi întregi. Ar fi o simplificare de neiertat confundarea lui cu o tehnică de creație. Cu atît mai mult, el nu poate fi convertit în termenii seci și cenușii ai psihologiei pozitiviste. Stilul este compus din cîțiva factori nodali. Dintre ei cea mai mare reputație metafizică o au orizontul spațial și orizontul temporal. Funcția lor e aceea de a defini *matricea stilistică*, un fel de cifru spiritual încrustat adînc și implacabil în destinul fiecărui popor și fiecărei culturi. Ea se impune creației tuturor indivizilor unei comunități etnice și de cultură, ca oxigenul din aer pe care îl respirăm chiar atunci cînd nu ne dăm seama. În această împletitură de concepte și idei, L. Blaga reliefează sensul profund al culturii românești. Aici, el caracterizează matricea spirituală definitorie poporului român ca fiind *spațiul mioritic*. Această sintagmă poate fi specificată prin două metafore. Cînd o asemuim cu plaiul ușor ondulat caracteristic solului carpato-dunărean, recurgem la o metaforă plasticizantă. Incomparabil mai mult ne apropiem de semnificația ei atunci cînd identificăm poporul nostru cu ciobanul mioritic ce își relevă destinul raportîndu-se într-un anumit fel la sfîrșitul său fatal. Spațiul mioritic, în esența lui și în ultimă semnificație, e singurul nostru *Mister* ce poate fi scris cu majuscule. El reprezintă, în fond, o mină neegalată de creație culturală, cu nimic mai prejos decît posibilitățile altor popoare, topografiate migălos și private de cel mai neînsemnat ascunziș. (v. *Fenomenul originar*)

Studiul tuturor culturilor confirmă adevărul că interogația despre destinul omului și al afirmării lui prin creație — de unde vine și încotro se duce, de ce există ș.a. — nu încetează nici atunci cînd istoria traversează momente normale. În timpuri de zbucium și criză ține de domeniul firescului să ne așteptăm la o erupție a interesului față de respectivele întrebări. În 1935, cînd L. Blaga a scris *Orizont și stil*, lumea din care

făceam și noi parte, în virtutea unor legități de interdependență mondială, fusese prinsă de o stare de paroxism necunoscută în istoria anterioară și ieșise din ea cu greu și aprig dramatism. El a avut însă nu doar aceste motive să-și pună grave întrebări despre societate, cultură și om. România se întregise teritorial în 1918. Desăvîrșirea unității naționale sub raportul culturii era însă un proces în curs și nu încetase încă a fi, prin extinderea, semnificațiile și responsabilitățile lui, un ideal. Păturile cinstite, patriotice și majoritare ale intelectualității românești (în care era organic integrat și L. Blaga) afirmîndu-se din acest punct de vedere ca exigente și veritabile purtătoare de cuvînt ale întregii națiuni, doreau ca acest proces să fie mai intens și mai extins. Aici conduc, printr-o mare țesătură de mijloace cu formă de labirint, rădăcinile motivaționale nevăzute, dar reale, ale *Trilogiei culturii*. Prin acest fapt lucrarea lui dezvăluie indubitabil militantismul național sau patriotic al autorului ei. Se cuvine să remarcăm, în acest moment, fără rezerve și echivocuri, adevărul că această poziție angajată nu se afla în nici un fel în antiteză cu interesele claselor pozitive din structura socială a României din acel timp.

Ideea posibilității de-a ne crea o cultură proprie, elevată, era pusă sub semnul întrebării de mai toate pozițiile influente din filosofia culturii, afirmate în Europa la începutul secolului și pînă în primii ani ai deceniului patru. În *Trilogia culturii*, L. Blaga se raportează critic la aceste poziții și le contrapune metafizica spațiului mioritic, după cum spuneam, ca un mister total și amplu deschis creației, funciarmente optimistă și stimulatoare pentru toți cei ce își doreau să contribuie și contribuiau efectiv la dezvoltarea unei culturi românești originale.

Dominantă, în epocă, era orientarea ce privea istoria culturii din perspectiva unor interpretări estetice. În înțelegerea ei, locul esențial îl ocupa succesiunea formelor și conținuturilor artistice. Problematica substanței și a evoluției artei a fost supusă unor complexe procese speculative de tipologizare și etapizare. În ordine, mai întîi, trebuie menționată *morfologia culturii*. Ea utiliza o mulțime de concepte, ca de pildă grupuri, tipuri, sisteme, stiluri, culturi, civilizații ș.a. După model pozitivist, și pentru a da un lustru științific unor motive ideologice, acestea erau determinate cantitativ după preferința și imaginația fiecăruia. În al doilea rînd, în cadrul studiilor de *dinamică a culturii* se desfășoară o veritabilă întrecere în a determina cît mai sofisticat, și cu pretenții de precizie, cifra vîrstelor, secvențelor, stadiilor, fazelor, anotimpuri-

lor, perioadelor evoluției formelor și conținuturilor artistice. Din contopirea morfologiei cu dinamica fenomenului cultural au rezultat, prin combinații și permutări, făcute parcă fără nici o regulă, imagini rigide ale existenței și mersului culturii. Nu de puține ori, ele se asemănau cu un angrenaj imens de roți dințate, în al cărui design și mișcare zimțul aparent cel mai neînsemnat avea greutatea unei fatalități. Se implica, insinuant și cu pretenții persuasive cu substrat ideologic elitist, ideea inegalității fără ieșire: dacă o societate sau o cultură nu a trecut printr-o anume etapă, nu are nici un temei rațional să spere că va ajunge într-o fază superioară. În limbaj metafizic și cu o subtilitate șlefuită, în mii de ani de filosofie, se decreta, pe această cale, o anumită ierarhie culturală și socială la nivelul lumii. Ca exponenți, mai mult sau mai puțin dogmatici, ai acestei orientări semnalăm doar cîteva nume, dintre care unele sunt citate de L. Blaga: Charles Lalo, Waldeman Deonna, Flinders Petrie, Paul Ligeti, Max Vorworn, Alois Riegel, E. Panofsky, L. Coellen, N. I. Danilevsky, O. Spengler, A. J. Toynbee[3].

Oricine ar fi acceptat un asemenea tablou despre cultură, sofisticat tipologizat și etapizat, și ar fi încercat să găsească similitudini în istoria și starea României de la începutul secolului nostru sau chiar din deceniul 4 nu ar fi avut motive să manifeste optimism. În timp ce marile culturi ale lumii aveau o structură existențială și evolutivă de complexitatea unui mecanism de precizie, noi nu avem nici cea mai vagă idee unde să ne situăm în schemele teoretice constituite din tipologii și etape. Mai mult, nu prea aveam ce să situăm. Îndrăzneala lui L. Blaga constă în aceea că nu s-a lăsat impresionat de ruminațiile filosofiei culturii pe care le-am semnalat. După părerea lui, creația culturală nu urmează cu fatalitate planul și succesiunea îndelung elaborate de unii filosofi occidentali. Istoria popoarelor germane, spune L. Blaga, are „un caracter ritmic". „Istoria poporului francez, a celui german, a celui italian, ni se înfățișează ca o alternativă, ca o cadență, de «epoci». Totul se petrece ca și cum popoarele apusene și-ar desfășura posibilitățile formative și materiale, în chip succesiv"[4]. Dar, adaugă el, din studiul altor popoare „culegem impresia că ar exista și o istorie în care posibilitățile, formative și materiale, ale unui popor, se reașează, în timp ce-i drept, dar simultan, paralel și rectilinear; adică nu succesiv-dialectic, cu faze mai mult sau mai puțin unilaterale, ci ca o creștere masivă și de aspect continuitiv"[5].

Teoriile asupra culturii nu s-au limitat în a face elogiul evoluției succesive riguros și rigid împărțită în etape, rod al

unei acumulări obligatorii de valori. Simultan și complementar, ele susțineau ideea că mersul culturii este subordonat conștiinței și rațiunii omului. După părerea filosofului român, în înțelegerea culturii nu ne putem limita la cercetarea empirică și juxtapunerea aspectelor ei manifeste. Procedînd astfel ne-ar fi aproape imposibil să trecem dincolo de materialul de suprafață a faptelor artistice și în general de cultură. Zona lui *dincolo*, dacă vom rămîne doar la elementele de cunoaștere obținută prin și de către conștiință, ne va apare permanent ca un subiect de adînci și extinse distorsionări. „Dimensiunile veritabile ale unei opere și ale unui «stil» — spune L. Blaga — aparțin unui domeniu în întregime diferit decît cel al sensibilului și conștiinței: ele aparțin categoriilor «abisale» ale inconștientului și doar pe calea acestora studiul lor poate fi abordat în mod corespunzător“[6]. În ceea ce are mai fundamental, creația este ceva ce depinde *de* și se petrece precumpănitor *în* zona inconștientului.

Recursul lui L. Blaga la inconștient nu a fost doar un tribut plătit modei sau stării subdezvoltate a unor științe socio-umane din perioada respectivă, marcate de influențe venite dinspre S. Freud, C. Jung și nu mai puțin dinspre H. Bergson. El nu a fost nici preferința unei personalități accentuate într-o anumită direcție sau a unui exponent al unor interese sociale indezirabile. Motivația este mult mai adîncă. Recunoașterea valorii inconștientului în geneza culturii ne pune într-o situație de egalitate cu toate țările lumii și, mai ales, cu occidentul Europei în raport cu care deseori noi am avut adînci și extinse complexe. Nu există o „rațiune“ ce să ne condamne la o stare de subdezvoltare culturală. În plus, slăbiciunile înapoierii noastre, stabilite după baremurile concepțiilor influente în epocă, s-au transformat, la L. Blaga, într-o energie deosebită. Dubla noastră *retragere din istorie*, cînd vremurile ne-au fost vitrege, pe care el o caracterizează și apreciază atît de viu, este de bănuit că a avut consecințe salutare asupra conservării disponibilităților noastre creative sau chiar asupra potențării prin gestație a inconștientului. Obligat să se refuleze, s-a depozitat și a dospit epoci istorice întregi, generînd posibilități de afirmare și originalitate deosebite. „Examenul atent și stăruitor al culturii noastre populare ne-a dus la concluzia reconfortantă despre existența unei matrici stilistice românești. Latențele ei, întrezărite, ne îndreptățesc la afirmațiunea că avem un înalt potențial cultural. Tot ce putem ști, fără temerea de a fi desmințit, este că suntem purtătorii bogați ai unor excepționale posibilități“[7].

Credința în disponibilitățile și energiile noastre de creație, în ciuda tezelor de filosofie culturală de nuanță elitistă, precum și democratismul cultural, ce nu se lasă încorsetat de elaborările reci ale rațiunii pozitiviste, stau la baza *Trilogiei culturii*. Ele nu au trăsăturile unui raționalism de sens negativ și cu accente agresive. Ceea ce le caracterizează e deschiderea optimistă spre creația națională și afirmarea proprie în cultura universală. „Îți iert pesimismul, într-un singur caz nu — spunea L. Blaga, în *Pietre pentru templul meu* — cînd e vorba de viitorul neamului tău, căci a fi pesimist în ce privește viitorul neamului tău, înseamnă a fi trădător de neam...“[8] Se cuvine să spunem totodată, că optimismul său, pe cît este el de necontestat, pe atît e de ponderat și în limitele unei sfinte cumințenii. Iată cuvintele lui: „Tot ce putem crede, fără a săvîrși un atentat împotriva lucidității, este că ni s-a dat să luminăm cu floarea noastră de mîne un colț de pămînt. Tot ce putem spera, fără de a ne lăsa manevrați de iluzii, este mîndria unor inițiative spirituale, istorice, care să sară, din cînd în cînd, ca o scînteie, și asupra altor popoare“[9]. Bineînțeles, L. Blaga nu putea omite posibilitatea și realitatea difuziunilor spirituale. Cînd cultura noastră se va putea afirma nestingherită de vicisitudinile istoriei, ea va utiliza „totdeauna și un material de împrumut. Nu mai puțin însă va putea să-și afirme suveranitatea“[10]

Note

1 București, „Cartea Românească“, 1920, p. 25.

2 Zevedeiu Barbu, 15 ian., 1936.

3 vezi Pitirim A. Sorokin, *Modern Historical and Social Philosophies*, New York, Dover Publications, 1963.

4 L. Blaga, *Trilogia culturii*, București, Editura pentru literatură universală, 1969, p. 257.

5 *Ibidem*.

6 *Ibidem*, p. 11 și urm.

7 *Ibidem*, p. 258.

8 *Pietre pentru ...* p. 44.

9 *Trilogia culturii*, p. 258.

10 *Ibidem*, p. 257.

(Comunicare prezentată la Festivalul L. Blaga din Sebeș, ediția 1984.)

MITUL SOCIAL

Într-un început de secol sec, îngîmfat de scientism[1] și degenerat în primul război mondial, Lucian Blaga a găsit în Henri Bergson un sprijinitor ingenios al drepturilor spiritului de a se dezvălui nestingherit. Ne putem convinge citind articolul *Ceva despre filosofia lui H. Bergson,* apărut în 1915, în „Gazeta Transilvaniei"[2]. Încă de atunci el a vorbit despre două metode de cunoaștere: exterioară și absolută. Prin ultima „se vor înțelege lucruri pe care metodele matematice nici cînd nu le-ar putea surprinde"[3].

După un an, în „Pagini literare", el caracterizează mitul ca fiind un mijloc esențial de cunoaștere. Mitul este un produs al geniului nostru creator, în absența căruia nu suntem capabili să înțelegem, în adevărata lumină, faptele descoperite prin observație sau experiment. În același timp, el nu e o derivație pasivă a realității, umbra ei sau un apendice. E o parte a realității[4]. Dar înțelegerea mitului ca un element ontic rămînea, în acel loc și la acea dată, la nivelul unei afirmații estompate.

În următorii cinci ani, în destinul filosofiei lui L. Blaga, se poate constata o interferență semnificativă dinspre ideile unui discipol al lui H. Bergson neluat în seamă de exegeți. Ne referim la G. Sorel, despre care enciclopediile și lucrările de istoria ideologiilor spun că a fost un marxist[5]. Legătura dintre L. Blaga și el e doar livrescă. Ea și-a găsit prilejul în greva generală de la noi din toamna anului 1920. Evenimentul a adus în discuție problema valorii metafizice a conceptului-cheie din gîndirea ideologului francez și aceea a forței transformatoare a fenomenului pe care îl exprimă.

În ziarul „Voința", la care L. Blaga colabora pe atunci, a apărut, fără semnătură, în 31 octombrie 1920, articolul de fond *Mitul grevei generale. Cum se explică după teoriile lui Georges Sorel*[6]. În decembrie, același cotidian publică un alt articol de fond, dedicat și el ideilor aceluiași gînditor avînd unele trimiteri la situația României. Se intitulează *Ura de clasă și socialismul* și este semnat de Lucian Bolcaș. Filosoful nostru semnează cu ocazia morții lui G. Sorel un articol pe care îl publică în „Patria"[7]. După cum rezultă din bibliografiile avute la dispoziție, acest articol pare a fi singura lui referință la personalitatea amintită. Lectura publicisticii lui L. Blaga din perioada 1920—1922 oferă însă, într-o măsură mai mare sau

mai mică, și alte indicii despre ecourile venite dinspre G. Sorel[8].

Îndatorat spiritului lui H. Bergson, C. Sorel a împărtășit, cu anumite rezerve, o parte din ideile lui K. Marx[9]. A scris cîteva cărți dintre care cea mai cunoscută este *Réflections sur la violence,* apărută la Paris în 1908[10]. Pe scurt și esențializat, poziția lui e următoarea: ca oamenii să participe la mari mișcări sociale, nu e nevoie nici de un plan elaborat după percepte pozitiviste sau determinisme rigide[11] și nici de o activitate parlamentară oportunistă[12]. Ei trebuie să-și reprezinte, oarecum printr-o intuiție creatoare, acțiunile lor viitoare sub forma unor imagini de luptă[13]. Ele vor asigura triumful cauzei lor printr-un fel specific de violență. Aceste imagini, ce pot fi privite ca un tip aparte de construcții metafizice, sunt numite de G. Sorel mituri. După propria lui caracterizare mitul e o idee de acțiune, o idee mare și strălucitoare, atît de frumoasă și atît de sublimă încît găsește entuziaști și suscită eroismul sincer al oamenilor pe care i-a sedus. A analiza un mit sau a cerceta dacă e adevărat sau nu, dacă oglindește sau nu un determinism obiectiv e lipsit de semnificație. El este în substanța sa o construcție spirituală ce poate, prin forța ei imaginativă, evoca sentimente, asigura coeziunea și conducerea spre declanșarea energiei lor revoluționare[14]. El trebuie sădit și sedimentat în conștiința oamenilor sub forma și tăria unei credințe. Cît privește violența — ea este înțeleasă nu ca terorism, ci mai mult ca o stare de spirit proprie luptei de clasă și ca o respingere morală a stărilor de lucruri existente. Ea este opusă forței organizate de aparatul de stat al claselor exploatatoare. Concretizînd, G. Sorel susține că mitul, propulsor al revoluției sociale pentru care a pledat K. Marx, nu poate fi altul decît greva generală sindicalistă[15]. Revoluția este o extensiune a războiului de clasă în cadrul căruia „fiecare mare grevă constituie un episod"[16].

Lucian Blaga îl prezintă pe Georges Sorel ca pe unul dintre „genialii teoreticieni ai socialismului". El a statornicit „iarăși în drepturile sale spiritul omului". A fost înlăturată astfel o piedică pe calea atragerii intelectualilor sub flamura idealului socialist. Meritul lui deosebit, spune Blaga e însă de ordin filosofic. El a înțeles că „o mare mișcare socială are drept îndemn și resort ascuns întotdeauna un mit. Ca nimeni altul a urmărit incomensurabila însemnătate a mitului în viața socială. Mitul e o idee creatoare care are darul să dea impuls și să scoată din letargie masele"[17].

Suflul ideatic venit pe filiație franceză a avut, se pare, un rol pe care nu îl putem trece cu vederea atunci cînd ne referim la înnobilarea filosofiei lui Lucian Blaga cu ideea mitului ca demiurg existențial. El ne ajută, totodată, să înțelegem unele aspecte ale motivației și crezului moral în miezul cărora se afla înțelegerea vieții ca o existență creatoare. Blaga își dorea ca România, de curînd întregită, să se desăvîrșească și cultural, trezind prin creație proprie și originală respectul celorlalte țări ale Europei. Pentru aceasta are nevoie de un mit total și extraordinar, asemănător prin rolul lui însuflețitor cu cel despre care a vorbit G. Sorel. Să știm, nota el în 1922 „că atîta timp cît nu vom crea o filosofie a noastră, neamul românesc va rămîne fără de busolă în mișcarea culturală a Europei. Cultura românească poate avea inimă, avînd și umeri, ce s-ar face însă fără cap?"[18]

Mitul grevei generale și cel al ieșirii noastre în istorie pe calea creației culturale au elemente ce le apropie dar și deosebiri adînci. În ultimă instanță, ele pleacă de la aceeași premisă antropologică — și anume de la recunoașterea valorii absolute a muncii în determinarea omului[19]. Amîndouă sunt creații de natură imaginativă. De aceea nu pot fi reduse la o sumă de date științifice. Au presupus pe lîngă asimilarea unei vaste culturi și intervenția unei instituții libere și spontane apropiată de creația artistică. Atît Georges Sorel cît și Lucian Blaga au vrut să răspundă unor cerințe născute prin coparticipare la viață și nu din planuri obiectiviste, exprimînd necesitățile unui determinism înstrăinat de om. Cele două mituri își doreau forța unei credințe ce să atragă la făurirea istoriei grupuri sociale fără temei marginalizate.

Diferențele își au temeiurile, în principal, în modul în care cei doi gînditori au conceput munca. Indiscutabil, cultul muncii i-a fost definitoriu lui Blaga. „Însușirea fundamentală a omului — spunea el — e munca. Nimic nu țărmurește cu atîta evidență individualitatea ca munca..."[20] El înțelegea munca altfel decît Sorel, ce o echivala cu activitatea productivă a proletariatului. Blaga sublinia pînă la absolutizare laturile subiective ale activității generice a omului. Spre deosebire de acei ce susțineau că omul trebuie judecat axiologic exclusiv după rezultatele muncii lui, Blaga era de părere că „Dispoziția cu care își face un om munca e cea mai bună măsură pentru valoarea lui"[21]. Munca nu înnobilează ca un factor exterior: „Noblețea muncii atîrnă numai de sufletul cu care ne apropiem de ea"[22]. Plecînd de la aceste idei ce mutau centrul de greutate în înțelegerea muncii spre sufletul omului el a vorbit despre emanciparea generală a umanității. Munca

este o condiție firească a existenței societății și trebuie distribuită rațional asupra tuturor indivizilor ce compun societatea. Socialismul nu trebuie privit doar ca o ideologie de clasă, ci și ca o emancipare a spiritului. El va conștientiza adevărul că munca este tot atît de necesară ca aerul. Democratismul lui general ajunge la un punct maxim atunci cînd afirmă: „Societatea e organizarea muncii"[23].

Spre deosebire de Sorel, în fruntea tuturor tipurilor de muncă Blaga așază creația spirituală, cu deosebire cea filosofică. Între profesiuni se desfășoară astăzi nu numai o luptă pentru putere, ci și o luptă între și pentru anumite concepții de viață. Ieșirea din criza istorică nu e posibilă decît prin „educarea mulțimii în bucuria muncii"[24]. Munca trebuie să devină o idee religioasă. Din ea va răsări totul. Pentru a înfăptui un asemenea ideal general-uman, în care zvîcnește un nou dor de iubire omenească, e nevoie de o muncă de creație culturală deosebită. Ne trebuiesc mituri. „Nici un neam al pămîntului nu înaintează fără utopii"[25].

În problema forței sociale chemate să înfăptuiască mitul social, Georges Sorel a optat pentru proletariat. Lucian Blaga îi avea în vedere, oarecum în tradiția lui Platon, pe filosofi, despre care spunea că sunt cei mai buni și cei mai capabili dintre intelectualii tuturor neamurilor. Ei trebuie să fie profeții, visătorii, „cei mai aleși ai geniului *homo sapiens*"[26]. Ei sunt aceia care așteaptă scînteia autoare a faptelor nepieritoare. Ei nu acceptă să-și îngroape virtualitățile și nu preferă să rămînă pentru totdeauna în crisalida lor disprețuind aripile. În mod firesc: „Un aristocratism bine înțeles, care zace în firea lucrurilor, e sarea democrației vitale și deschide drumul spre cele mai înalte valori culturale"[27].

Blaga se detașează fără ezitări de ideea violenței din mitul lui G. Sorel, îmbrățișată de Mussolini și salutată chiar de pe poziții politice de stînga. Filosoful român a dezavuat, în 1922, evenimentele din Germania și a respins fascismul pe motivul că reeditează „destrăbălarea de mai înainte"[28]. El spune fără echivoc: „un lucru exagerîndu-se se preface în contrariul său. Forța mărită prea mult devine slăbiciune... Formula aceasta tocmai germanii ar trebui s-o cunoască; dar în orgoliul lor și-au uitat filosofia, de la care ar fi putut învăța cu folos foarte multe lucruri"[29]. Mitul lui Lucian Blaga este pașnic și solicită o credință unificatoare, plină de înțelegere față de viață, generatoare de extaz creator.

În taină, pe la începutul deceniului trei, Blaga aștepta scînteia responsabilă pentru fapte nepieritoare. Ea a venit, s-a constituit în sistemul său filosofic, îndeosebi în antropo-

logia subiectului creator și în încrederea ieșirii noastre iminente și falnice în istorie. Această clipă nouă a făcut din el un profet. Deși făuritorul de vise s-a stins acum 25 de ani, mitul lui trăiește cu unii dintre noi. El încă inspiră, motivează și ambiționează creația de cultură autentică avînd aspirații spre universalitate, pusă cinstit în slujba neamului[30].

Note

[1] Petru P. Ionescu, *La moartea lui Bergson*, „Gîndirea", nr. III—IV, 1941.

[2] Apărut în șase episoade.

[3] „Gazeta Transilvaniei", LXXVIII, nr. 129, 15 iunie 1915.

[4] *Filosofie. Mit și cunoștință.* „Pagini literare", I, nr. 2, 15 martie 1916.

[5] *International Encyclopedia of the Social Sciences,* Volume 15, S.U.A., The Macmillan Company & The Free Press, 1968, pp. 60—61; Isaiah Berlin, *Georges Sorel,* în *Against the Current,* London, The Hogarth Press, 1979, pp. 296—333.

[6] Nu este exclus ca autorul să fie însuși L. Blaga. O parte din ideile acestui articol coincid cu cele scrise de filosof în „Patria" cu ocazia morții lui G. Sorel.

[7] IV, nr. 202, 17 septembrie 1922.

[8] De exemplu: *O apropiere* („Voința", I, nr. 74, 15 noiembrie 1920); *Ideale culturale* („Voința", I, nr. 87, 11 decembrie 1920); *Visătorii* („Voința", I, nr. 92, 17 decembrie 1920) ș.a.

[9] L-au influențat deasemenea Vico, Tocqueville, Taine, Renan.

[10] Alte cărți scrise de el: *Le procès de Socrate* (1889), *Contribution à l'étude profane de la Bible* (1889), *La Ruine du monde antique* (1888), *Les Illusions du progrès* (1908), *La Décomposition du marxisme* (1908), *Introduction à l'économie moderne* (1922), *De l'utilité du pragmatisme* (1926) ș.a.

[11] Poziția sa de detașare de pozitivism este preluată de la Bergson. El se opune celor ce susțin „dispariția filosofiei înaintea științei lor". Bergson a „revendicat pentru filosofie dreptul de a proceda într-o manieră opusă celei folosite de savant" *(Réflexions sur la violence,* Septimème Edition, Paris, Marcel Rivière, 1930, p. 208). Punctul de vedere al lui L. Blaga e asemănător, avînd, cel puțin în parte, aceleași origini.

[12] G. Sorel nu împărtășea poziția acelor reprezentanți ai Internaționalei a II-a care considerau că socialismul poate fi instituit doar pe cale parlamentară. Deși, în 1918, el a scris elogios despre Lenin, totuși nu poate fi apropiat, fără serioase rezerve, de spiritul Internaționalei a III-a (vezi *Pour Lenin,* în *Réflexions*... p. 436 și urm.).

[13] *Réflexions*... p. 32 și urm.

[14] George H. Sabine, *A History of Political Theory,* New York and al., Holt Rinehart and Winston, 1961, p. 894.

[15] Poziția lui e cunoscută într-o anumită literatură sub numele de anarho-sindicalism (vezi *Mică enciclopedie de politologie,* București, Ed. Științifică și enciclopedică, 1977, p. 30).

[16] *Réflexions*..., p. 434.

[17] „Patria", IV, nr. 202, 17 septembrie 1922.

[18] *Un Prospect,* „Patria", IV, nr. 96, 5 mai, 1922.

[19] Idee cu filiații în gîndirea lui K. Marx dar și în tradițiile noastre folclorice și în spiritul protestant.

[20] *Michailovski,* „Voința", I, nr. 21, 15 septembrie 1920.

[21] *Arta muncii,* „Voința", I, nr. 95, 20 decembrie 1920.

[22] *Ibidem.*

[23] *Michailovski,* loc. cit.

[24] *Munca,* „Voința", I, nr. 78, 28 noiembrie, 1920.

[25] *Visătorii,* „Voința", 1, nr. 93, 18 decembrie 1920.

[26] *Ibidem.*

[27] *Democrație și aristocrație,* „Voința", I, nr. 80, 1 decembrie 1920.

[28] *Fascism,* „Patria", IV, nr. 251, 18 noiembrie 1922.

[29] *Slăbiciunea forței,* „Patria", IV, nr. 250, 1922.

[30] Comunicare la ediția VI-a (1986) a Festivalului Blaga (Sebeș).

LUCIAN BLAGA ÎN CLUJUL POSTBELIC

I. Reîntoarcerea

În ultimii ani s-au făcut încercări sincere de a prezenta fără prejudecăți episodul din viața lui Lucian Blaga, extraordinar de complex, dar și plin de realizări, cuprins între anii 1944 și 1961, cînd a survenit moartea sa[1]. Cu toate acestea, despre perioada amintită mai rămîn, se pare, încă unele informații de strîns și, îndeosebi, de formulat anumite explicații și interpretări. Studiul nostru, localizîndu-l pe Lucian Blaga în viața tumultuoasă și pasionantă a Clujului postbelic, se înscrie în ordinea acestei îndatoriri, chiar dacă, poate, o parte din considerațiile următoare au caracterul unor ipoteze cu o oarecare încărcătură de subiectivism.

În 1938, abandonînd o carieră plină de ispite și deschisă spre putere[2], dar poate și sfătuit de împrejurări, Lucian Blaga a optat categoric pentru învățămîntul universitar. Greutatea acestei alegeri trebuie că a cîntărit cumplit de mult în zbuciumul lui spiritual de mai tîrziu, din 1948, cînd avea să fie suspendat ca profesor al Universității din Cluj. În *Progra-*

mul cursurilor și seminariilor pe anul școlar 1938—1939 al Facultății de Filosofie și Litere a Universității din Cluj îl găsim cu trei activități didactice: cursurile *Despre artă, cultură și valoare, Istoria în lumina filosofiei* și seminarul *Lucrări de filosofia culturii*. Cursurile le ținea în sala Vasile Pârvan, iar seminarul în sala Vasile Bogrea[3]. Din *Programul* pe 1939—1940 rezultă că a predat în acel an universitar un curs *Despre gîndirea magică* și a dezbătut la seminar *Lucrări despre gîndirea magică la poporul român*.

În 1940 a intervenit cedarea forțată a nord-vestului Transilvaniei, iar Universitatea s-a refugiat la Sibiu. Ce a însemnat acest act pentru Lucian Blaga aflăm dintr-o scurtă profesiune de credință publicată pe pagina a doua a revistei „Curțile dorului": „Pînă ieri am fost o țară mare, din punct de vedere etnic și geografic, astăzi suntem o țară mult mai mică. Totuși ni s-a dat să trăim douăzeci de ani în orizontul unei țări largi, aproape împărătești. Acest orizont, care de pe pămînt s-a retras în inima noastră, îl purtăm cu noi, închis în noi, ca orizont viu și neuitat, pe care nici o măsură omenească nu-l va putea revizui. Țara din inima noastră, orizontul tocmai suficient pentru orice creație oricît de mare a spiritului, țara de totdeauna, rămîne neatinsă acolo, înăuntrul nostru... Cu acest orizont în inimă o putem lua spre viitor"[4]. Nu putem să nu remarcăm optimismul lui chiar în vitregele și dureroasele momente ale refugiului.

La Sibiu, Lucian Blaga a predat și seminarizat în anul universitar 1940—1941 *Mitologie, religie, moravuri*, în 1941—1942 *Stil și cunoaștere*, în 1942—1943 *Istoria în lumina filosofiei*, în 1943—1944 și 1944—1945 *Probleme de filosofia culturii*. A citit din opera sa sau doar a participat la lucrările *Cercului literar* în cadrul căruia s-a bucurat de un mare prestigiu. În anii 1944 și 1945, cînd istoria avea să repare nedreptatea dezlipirii nord-vestului Transilvaniei de restul țării, Lucian Blaga se afla în culmea faimei lui. Semnalăm doar o apreciere din epocă ce ni se pare motivată și dreaptă. Ea are un caracter general: „Lucian Blaga este una din cele mai impresionante figuri ale vieții noastre culturale. Ca poet, filosof și dramaturg, Lucian Blaga reprezintă o mare forță creatoare, poate cea mai mare pe care Ardealul a dăruit-o spiritualității românești. Sunt aceste afirmații care se desprind și ți se impun cînd parcurgi opera lui ca cititor obiectiv și cinstit, căruia spiritul critic și bunul simț al valorii nu-i lipsește. Valoarea lui Lucian Blaga, în afara oricăror determinante de natură politică, și-a găsit consacrarea nu prin oamenii unor zile apuse, care n-au făcut mai mult decît erau capabili să-l

ignoreze, ci prin fiecare pagină din prea numeroasele pe care le-a scris. Numai un spirit obtuz, a cărui dubioasă inteligență a fost gros voalată de cea mai crasă ignoranță poate contesta «meritele științifice sau literare» ale lui Lucian Blaga. Sau o explicabilă agitație a unui împovărat anonim"[5].

Într-un articol din noiembrie 1944, Ștefan Aug. Doinaș a scris despre orașul Cluj că el cere pentru sine Universitatea Ardealului cum cer plantele trufașe „în anotimpul favorabil sau nu, clipa pompoasă pentru a se deschide"[6]. În 1945 Universitatea s-a întors la Cluj după ani grei de bejenie. Mai mult ca sigur că Lucian Blaga a împărtășit ideile și entuziasmul afirmate în rîndul studențimii și al profesorilor cu acest prilej. Iată ce scria un student, în octombrie 1945, în preajma deschiderii anului universitar: Universitatea din Cluj „focarul spiritualității românești din Ardeal a fost izgonită din reședința sa firească... 8 Martie 1945 Clujul redevenise românesc..." Universitatea „se află din nou în capitala Ardealului". Ea „va deveni ceea ce visează fiecare român, o mare uzină a sufletelor nobile, un arsenal al culturii și al progresului, din care vor ieși intelectualii de mîine ai României democrate"[7]. În noiembrie 1945, într-un articol de fond al ziarului „Tribuna nouă", intitulat *În slujba Universității*, se spunea că poporul român a văzut în reîntoarcerea Universității din Cluj — cea mai mare instituție de cultură a Ardealului — „consfințirea și încoronarea realipirii teritoriale..."[8]

Deschiderea noului an universitar urma să aibă loc pe fundalul unei crize economice și politice provocate de război, de consecințele dezmembrării țării în 1940, și de derularea vertiginoasă și nu total controlată a evenimentelor interne și internaționale. Deschiderea a fost amînată pe 1 decembrie, după cum a anunțat în „Tribuna nouă" C. Daicoviciu, pe atunci decanul Facultății de Filosofie și Litere. La sfîrșitul lunii octombrie au făcut o vizită la Cluj președintele Consiliului de Miniștri și Ministrul Educației naționale. Ei au cercetat, îndeosebi, situația de nedescris de la Universitate: „oamenii de serviciu, personalul tehnic și profesorii universitari locuiesc în sălile de cursuri, în pivnițe și pe coridoare".[9] În 7 noiembrie este dată publicității o nouă amînare a deschiderii anului universitar: 15 ianuarie 1946. În domeniul vieții spirituale, oricît de ciudat ar părea astăzi acest lucru, Clujul trăia o renaștere. Setea de cultură și de afirmare culturală românească clocotea viguroasă, sporindu-și parcă autonomia față de situația din economie și din alte zone ale socialului. Victor Eftimiu, aflat într-o vizită la Cluj, nu fără motiv a formulat ase-

menea declarații elogioase despre Teatrul Național și Opera Română (pur și simplu asediate de public în acel timp): „Astăzi sub raportul teatral și artistic Clujul poate fi considerat drept Metropola Țării“[10].

Timpul scurs pînă la deschiderea cursurilor și după aceea, în următoarele luni, a fost pentru Lucian Blaga bogat în evenimente și semnificații. În martie el și-a publicat piesa *Anton Pann*, în mai îi apare *Discobolul* — a doua culegere a sa de aforisme și însemnări. Totodată, în același an (1945), a început să scrie la *Hronicul și cîntecul vîrstelor*. Pentru 1945—1946 era anunțat în *programă* cu *Probleme de filosofia culturii*, atît la curs cît și la seminar. Mai mult decît atît, o parte din atitudinile lui ni-l prezintă ca pe un om sincer și responsabil legat de procesul de schimbare ce se anunța și începuse să se desfășoare la Cluj, ca dealtfel în întreaga țară. După cum și-a adus aminte Constantin Daicoviciu, la 1 mai, la Sibiu, Lucian Blaga s-a aflat în rîndul manifestanților. Mai tîrziu, participă la Mișcarea intelectualilor din Cluj pentru reconstrucția țării. La consfătuirea ce a avut loc cu prilejul constituirii ei „A participat un număr impunător de intelectuali, în frunte cu cele mai reprezentative personalități ale științei și culturii ardelene: prof. Emil Racoviță, prof. Lucian Blaga etc.“[11] Am putea spune, fără greș, că Lucian Blaga a avut un start bun și fără ezitări sau opoziții în noua lume ce se stabilea în România. Dacă lucrurile nu au evoluat așa precum a vrut-o el și cum poate și-au dorit mulți oameni cinstiți din țara noastră, pentru modificarea cursului lor trebuie bănuiți și învinuiți alții și nu el. Oricum, trebuie să subliniem faptul că Lucian Blaga a fost privit și în Clujul anilor 1945 și 1946, la fel ca în Sibiul anilor anteriori, ca una dintre cele mai mari figuri ale culturii românești și nu numai a celei ardelene. Într-un articol din „Tribuna nouă“, apărut în noiembrie 1945, se spunea: „Mesajul lui Lucian Blaga e prea cuprinzător pentru ca orice gîndire ce vrea să se afirme în Țara Românească să nu-i revendice moștenirea“[12].

Lucian Blaga a fost revendicat de mișcarea democrată pentru una din atitudinile lui din timpul războiului. Prof. Al. Roșca a scris, în 7 martie 1945, un articol despre tradiția democratică a Universității clujene[13]. Din el aflăm că, pe vremea regimului legionar-antonescian, la Sibiu s-a organizat ilegal Frontul Patriotic din Universitate. Siguranța a reușit să identifice o parte dintre membrii lui, să-i aresteze și să-i trimită în judecată. Cităm: „Cel care a depus cele mai mari sforțări pentru salvarea celor implicați în procesul de la Sibiu,

utilizînd tot prestigiul și influența sa, a fost Lucian Blaga“. Mai multe amănunte aflăm despre acest caz dintr-un articol apărut în noiembrie 1944: „În timpul cînd d-nii asistenți Victor Iancu și Zevedei Barbu se aflau deținuți la Chestura Municipiului Sibiu, am primit vizita d-lui prof. Lucian Blaga, care extrem de amărît de aceste arestări m-a rugat stăruitor să iau apărarea numiților, spunîndu-mi că e hotărît să facă tot ce este posibil pentru a evidenția nevinovăția lor“. „D-l profesor Lucian Blaga, în dorința de a veni cît mai mult în sprijinul protejaților săi, a rugat și pe d-l avocat Gruia din București să se intereseze de acel proces“. „În proces a fost hotărîtoare mai cu seama depoziția extraordinar de favorabilă a d-lui prof. Lucian Blaga, care, neprecupețindu-și propria situație, devenită critică în urma atacurilor bisericești la adresa d-sale, a apărat pe d-l asistent Zevedei Barbu cu o căldură în adevăr emoționantă“[14]. Din toate acestea rezultă că Lucian Blaga avea în 1945 și avantajul unui trecut marcat de o atitudine progresistă, într-un fel sugerînd simpatia față de stînga din Universitate. Ar fi fost un motiv în plus ca în anii următori să fie tratat cu o atenție aparte.

Scriind despre împlinirea unui an de activitate a ARLUS-ului, prof. Al. Roșca informa cititorii: „În programul apropiat al filialei Cluj sunt cuprinse cele mai de seamă personalități ale culturii române ... marele scriitor Lucian Blaga“[15]. Într-adevăr, nu peste mult timp acesta a conferențiat sub auspiciile organizației amintite despre Nicolae Titulescu, Dimitrie Cantemir, Maxim Gorki. Iată cîteva ecouri: „A vorbi despre Nicolae Titulescu — nota „Tribuna nouă“ — promotorul democrației românești și diplomatul strălucit, perfect orientat în realitățile politice mondiale, nu înseamnă a prezenta numai o mare figură politică, ci a schița un început de istorie a diplomației moderne românești. Ținînd seama de aceasta, precum și de faptul că Lucian Blaga a întreținut relații apropiate cu Nicolae Titulescu, conferința de vineri este așteptată cu legitim interes“[16]. Spectacolul cu piesa *Azilul de noapte*, ținut la 1 aprilie 1948, „s-a bucurat și de un cuvînt introductiv rostit de către dl. prof. Lucian Blaga. D-sa a făcut o documentată expunere asupra vieții și operei lui Maxim Gorki“[17]. Cînd Adunarea generală anuală a ARLUS-ului, din decembrie, a ales noul Comitet de conducere, Lucian Blaga a fost ales ca vicepreședinte[18].

II. Suspendarea din învățămînt

În toamna lui 1948 Lucian Blaga a fost suspendat din învățămîntul universitar clujean fără nici un fel de explicații. Faptul este considerat astăzi ca primul act care i-a adus prejudicii[1], iar explicarea lui rămîne încă o problemă deschisă. Ca profesor își făcuse datoria exemplar și obținuse rezultate în creația filosofică și literară ce aduceau onoare nu doar lui, ci întregii țări. În octombrie 1946, îi apare la București, *Trilogia valorilor*. La sfîrșitul aceluiași an i se publică *Orizzonte e stile*. „Tribuna nouă" menționează evenimentul astfel: „Semnalăm cu deosebită satisfacție apariția în limba italiană a operei *Orizont și stil* a d-lui Lucian Blaga. Opera, apărută la Milano, în condiții tehnice superioare, este foarte elogios prefațată de Antonio Banfi, profesor de filosofie la Universitatea din Milano și cunoscut ca una dintre somitățile gîndirii italiene contemporane. Apariția în limba italiană a cărții gînditorului român — apreciat ca unul din cei mai de seamă filosofi ai culturii din zilele noastre — marchează un moment hotărîtor în afirmarea valorilor noastre spirituale peste hotarele țării. Faptul difuzării filosofiei noastre într-o țară occidentală dovedește că acel «complex de inferioritate» al anumitor intelectuali de la noi este neîntemeiat și, în mare parte, primejdios pentru cultura noastră"[2]. Lucian Blaga este prezent la acțiunile culturale importante din Universitate. La 6 decembrie 1946, în sala Pârvan, a vorbit Tristan Tzara, poetul plecat din România și, în timpul războiului, înrolat în rezistența franceză. Au asistat la conferința sa despre *Les sources révolutionnaires de la poésie françaises d'aujourd'hui*, în ordine, după ierarhia ziarului „Tribuna nouă", consulul Franței Richard, D-nii Lucian Blaga, prof. univ. Auger, prof. univ. Jacquier, prof. univ. Ionașcu ș.a.[3] În 1947 Lucian Blaga scrie cîteva poezii, dar, mai ales, a terminat pentru tipar *Despre conștiința filosofică*, lucrare ce încununează sistemul lui de filosofie și care a fost predată studenților sub formă de curs în anul universitar 1946—1947. În următorul an el a predat un nou curs ce constituie, de asemenea, o lucrare aparte — și anume *Aspecte antropologice*.

De la bun început trebuie spus că nu există documente sau mărturii că Lucian Blaga și-ar fi cerut plecarea din învățămîntul universitar. O asemenea ipoteză nu este plauzibilă. Avem motive să credem că nu ar fi dorit această schimbare ce l-a proiectat într-un domeniu al culturii destul de îndepărtat de preocupările lui. Din scrisorile trimise lui Mihail Ralea după 1949 rezultă că la Filiala Institutului de Filosofie și Istorie din Cluj a trebuit să studieze pentru o lucrare de plan bibliografia sec. XVIII „de la început ca un nespecialist"[4]. Nu poate fi trecut cu vederea faptul că dintr-o expresie ce se găsește în scrisorile amintite rezultă că Lucian Blaga se considera că la Institut el se afla în calitate de „profesor"[5]. Este de bănuit că atunci cînd i s-a spus că nu mai lucrează în Universitate a fost lăsat să înțeleagă că rămîne în continuare profesor[6]. Bineînțeles a fost un artificiu diplomatic de sensurile căruia ne îndoim că Lucian Blaga nu și-a dat seama în cele din urmă.

Una dintre ipoteze este aceea că Lucian Blaga a fost suspendat ca profesor datorită unor invidii și ambiții profesionale. Dacă lucrurile stau așa, atunci actul respectiv nu conține nici o vină socială, legată de vreun organ de conducere din Universitate sau din afara ei. Această ipoteză poate fi formulată plauzibil plecînd de la o mărturisire făcută nouă de publicistul Ion Lungu, care în epoca ce ne interesează a fost foarte activ în presa Clujului, la „Tribuna nouă" și la „Lupta Ardealului", unde a ocupat și posturi de conducere. În preajma reformei învățămîntului el a fost asistent la Facultatea de filosofie și litere, iar după reformă a devenit conferențiar la disciplina marxism-leninism. Ion Lungu ne-a spus că el a fost acela care a dus, în toamna lui 1948, la Ministerul Învățămîntului, propunerile privind structura disciplinelor Facultății de Filosofie din Cluj, precum și cele referitoare la confirmarea nominală a profesorilor. Din spusele lui rezultă că în aceste acte numele prof. Lucian Blaga a fost omis încă de la Cluj și că, după știrea sa, această omisiune s-ar datora lui Pavel Apostol (avînd sarcini de conducere la Universitate), unui prorector al Universității și unui șef de secție de la regiune. Ținînd seama de aceste date suntem de părere că prof. Constantin Daicoviciu, pe atunci șeful departamentului Învățămîntului superior, a fost în situația de a semna în actele aduse de Ion Lungu o schimbare care deja fusese hotărîtă irevocabil. Nu este exclus ca lui Constantin Daicoviciu să i se fi comunicat, într-un fel, că pe postul vacant de profesor existent în decizia nr. 301520 din 1948 urma să fie confirmat Lucian Blaga. Faptul „evident — nu s-a mai întîmplat"[7].

Deosebit de ciudat este cazul lui Pavel Apostol, sporind parcă plauzibilitatea ipotezei în discuție. În 1945 Pavel Apostol, sub numele de Pavel Erdös, era student pe anul IV la Facultatea de filosofie și litere a Universității clujene. A întocmit o lucrare de seminar la Lucian Blaga pe tema *Ideea atomistă*. În încheierea ei sta scris, cum îi stătea bine unui bla-

gian convins: „Variaţiile spiritului uman asupra temei atomiste dovedesc în consecinţă: 1) prezenţa decisivă a factorilor stilistici abisali şi 2) că ideile respective nu pot fi înţelese decît în legătură cu întregul din care fac parte şi care la rîndul său se modelează după matricea stilistică“[8]. Profesorul a notat în colţul din dreapta de sus: „foarte bine (10) L. Blaga“. În nr. 18 al „Tribunei noi“ din 1945, Pavel Apostol semnează la adresa profesorului său unul dintre cele mai elogioase articole din cîte au fost tipărite pînă astăzi, văzînd în opera sa „matricea“ regenerării filosofiei contemporane. Sub titlul *Umanismul lui Lucian Blaga* putem citi: „Investind omul cu calităţi şi atribute ce-l singularizează în cosmos, L. Blaga consacră pagini de arzătoare profesiune şi credinţă umanistă în demnitatea omului“; filosofia demnităţii omeneşti, a procesului dialectic al realităţii „are şanse serioase să se cristalizeze sub auspiciile tutelare ale gîndirii lui L. Blaga“; el oferă „Splendida imagine a destinului creator specific omului...“; „Umanismul ardelean nu s-a rezumat la o erupţie searbădă, ci s-a desăvîrşit în participare activă prin care intelectualul se situa în linia întîia a poporului, luptînd pentru revendicări naţionale şi sociale. Ecoul transfigurat al acestui splendid ataşament faţă de lupta pentru demnitatea umană persistă şi în opera gînditorului“[9]. La 1 decembrie 1945 Pavel Apostol (semnînd doar cu iniţialele)[10] îi ia un interviu lui Lucian Blaga. Discuţia este prefaţată de o apreciere deosebită: „Lucian Blaga — omul şi opera — simbolizează spiritualitatea ardeleană în năzuinţa sa de afirmare în creaţii de valoare europeană“. Aflăm că la Sebeş Alba, unde Lucian Blaga locuise pe atunci (era student), la 3 noiembrie 1918 românii au răsturnat „în chip paşnic situaţia locală, luînd în stăpînire conducerea oraşului... A fost cred, cea dintîi răsturnare urbană ce s-a produs în Ardealul ce se pregătea să devină românesc... Au urmat apoi cîteva săptămîni grele de «guvernare» locală cu «sfat orăşenesc» şi cu ajutorul unei gărzi naţionale. Greutăţile se rezolvau însă — cu inima sus, în entuziasmul momentului“. La 1 decembrie 1918 Lucian Blaga a participat la Marea Adunare de la Alba Iulia împreună cu un frate de-al lui ce a făcut parte din garda naţională din Sebeş Alba. „În ziua aceea am cunoscut ce înseamnă entuziasmul naţional, sincer, spontan, irezistibil, organic, masiv...“ Evenimentul cu proporţiile şi atmosfera lui i-a comunicat o veritabilă „conştiinţă istorică“[11]

Peste numai un an şi jumătate, adică pe la mijlocul lui 1947, îl găsim pe Pavel Apostol situat pe alte poziţii de gîndire, şi anume pe cele marxiste (aşa cum erau ele înţelese atunci în anumite cercuri europene şi româneşti). În această calitate este deosebit de activ, ţinînd conferinţe şi scriind o mulţime de articole informative, aniversative şi atitudinale. În plus, devine agresiv sub raport ideologic. Arma ce şi-a însuşit-o a folosit-o chiar împotriva idolului său din 1945 şi a profesorului care, în 1948, i-a dat doctoratul în filosofie.

III. Asistent şi profesor

Aflat în redacţia şi, un timp, în conducerea ziarului „Lupta Ardealului“, organul de presă al Regionalei P.C.R. din Cluj, Pavel Apostol afirmă ideologia marxistă în versiunea momentului şi se înrolează în campania, devenită tot mai obişnuită pe atunci, desfăşurată împotriva ideologiei burgheze. Era o campanie de tipul ori-ori, adică ori marxism de un anumit fel, ori ideologia burgheză proprie duşmanilor noştri, prin care se înţelegea, de fapt, tot ceea ce nu era considerat a fi marxist. Lui nu îi mai păreau potrivite cele spuse în toamna lui 1945: „Întruchipările — aidoma încarnării frumosului în artă — pot fi multiple...“[1] şi a renunţat la poziţia sa blagiană afirmată anterior. Bineînţeles, schimbările prin care trecea ţara noastră în acei ani şi noua structură politică a României, instalată după martie 1945 şi aflată într-o derulare neîncetată spre stînga, nu puteau să nu înscrie presa pe linia unei comenzi sociale specifice în domeniul vieţii spirituale. Dincolo de cerinţele de propagandă, de clarificare şi delimitare ideologică, stabilite ca obligatorii de către organele superioare, cărora el fără nici o îndoială le-a dat curs cu pricepere şi vădită inteligenţă, în activitatea lui Pavel Apostol sălăşluieşte latent o concretizare obsesivă. În munca sa ideologică era vizată critic cu obstinaţie Universitatea, iar în cadrul ei disciplinele filosofice şi cele socio-umane. Deşi ştim că viaţa universitară devenise o zonă fierbinte după mişcările studenţeşti de la începutul anului 1946, privită din perspectiva evoluţiei ulterioare, oarecum spectaculoase, a carierei lui, concretizarea amintită pare legată de un interes personal, deliberat urmărit. Printr-o serie întreagă de mijloace bine legate de „spiritul timpului“ asistentul Pavel Apostol urmărea, se pare, nu numai instaurarea acestui „spirit“ dar şi dislocarea din Universitate a profesorului Lucian Blaga şi autoinstalarea sa în locul lui. Puteau fi găsite alte capete de afiş pentru o luptă ideologică vehementă. De ce nu a atacat concepţiile lui Nae Ionescu, ale lui Nicolae Manoilescu, ale lui A. C. Cuza? La Facultatea de Filosofie şi Litere din Cluj funcţionase atîta

timp un mistic notoriu, respectiv profesorul Marin Ştefănescu, decedat în ianuarie 1945. Mai mult ca sigur că Pavel Apostol a cunoscut cursurile şi cărţile lui. În anul universitar 1943—1944, Marin Ştefănescu a predat *Probleme filosofice în lumina filosofiei creştine*. Profesorii ce au fost comprimaţi în 1947 (consideraţi prin urmare socialmente nocivi) ca, de pildă, C. Sudeţeanu sau Fl. Ştefănescu-Goangă puteau fi foarte bine aleşi ca parteneri negativi pe scena luptei ideologice.

Insistenta năzuinţă ascunsă a lui Pavel Apostol de a deveni profesor universitar în locul propriului lui profesor ar putea fi împărţită în mai multe faze. Întîi, el s-a ridicat, relativ discret, împotriva concepţiei lui Lucian Blaga. Schimbarea în atitudinea lui Pavel Apostol faţă de profesorul său e mai mult aluzivă şi autorul nu are curajul decît să semneze cu *p. a.* Este vorba de articolul din iulie 1947, *Despre unele particularităţi ale ideologiei reacţionare*. În el, printre altele, se identifică „misterul" cu „explicaţia mistică". Repetata folosire a noţiunii de mister în opoziţie cu cunoaşterea ne face să credem că Lucian Blaga a fost obiectivul afrontului necavaleresc. Exemplificăm: „ideologiile reacţionare tind să reînvie tipul de explicare mistică. Se vorbeşte insistent despre «misterele» fiinţei umane, despre desfăşurarea de nepătruns a relaţiilor dintre oameni etc."[2]. După o lună, în articolul *Perspectivele culturii în România democratică*, Pavel Apostol devine curajos. El semnează cu numele întreg, dar păstrează stilul aluziv, deşi îi dă o mai mare transparenţă. El vorbeşte despre unii „ancoraţi într-o orînduire depăşită", „cavaleri ai învechitelor mesaje culturale", „ce *profetizează* [subl. ns.] cu gesturi de *mare preot* [subl. ns.]"[3]. Se ştie că, în 1921, Lucian Blaga a publicat ciclul de poezii *Paşii profetului*, iar în sistemul lui filosofic *Marele Anonim* este un concept-cheie. Apoi, Pavel Apostol a avut o uşoară dare înapoi. El a renunţat, un moment, la scopul personal urmărit pentru a exercita o ofensivă generală la adresa spiritului vechi din învăţămîntul superior. „Înainte de toate trebuie să lichidăm mai ales în universităţi cu falsul «academism», cu acel soi de eclectism moîlău, care ridică la rang de principiu călăuzitor lipsa de luare de atitudine, care vrea să împace antagonisme ce nu pot fi rezolvate decît prin lichidarea uneia dintre concepţiile contradictorii"[4]. În al treilea rînd, avem motive să bănuim că el a încurajat ridicarea studenţilor de la Facultatea de Filosofie şi Litere împotriva profesorilor lor. Într-un articol nesemnat, apărut în „Lupta Ardealului", se formulau, în proximitatea anarhismului, sarcinile comitetelor de an: „În Facultatea de Filosofie şi Litere spiritul vremurilor noi pătrunde mai greu decît în

celelalte facultăţi" (o variantă simplificatoare a tezei rămînerii în urmă cu predilecţie a anumitor forme ale conştiinţei sociale — cum ar fi filosofia — faţă de existenţa socială. N. ns.). „La anumite cursuri de filosofie şi de literatură problemele sunt tratate într-un spirit neştiinţific, în spiritul mistic al metafizicii idealiste, lipsită de fond, trăindu-şi ultimele momente de agonie". „Studenţii trebuie să schimbe această atmosferă... pentru a putea combate tot ce e putred şi învechit"[5]. Într-o notă atitudinală, redacţia aceluiaşi ziar afirmă că studenţii şi-au dat seama de direcţia în care trebuie să se facă formaţia lor ştiinţifică. Însă „nu se poate spune acelaşi lucru despre unii din profesori". „De pe multe din catedrele Universităţii se răspîndesc încă idei false, antiprogresiste, obscurantiste; mulţi profesori se îndeletnicesc încă şi acum să strecoare, prin aluzii, ironii sau chiar prin atacuri făţişe, otrava reacţionară în minţile tineretului studios". „Răul trebuie curmat din rădăcină. Propovăduitorii ignoranţei sistematizate, instigatorii antidemocraţiei trebuiesc demascaţi fără cruţare, în public"[6]. În aceeaşi ordine de idei se înscrie şi un alt articol, apărut tot în „Lupta Ardealului", semnat de un prorector al Universităţii, cu titlul mai mult decît semnificativ *Studenţi, păziţi şi apăraţi spiritul ştiinţific în Universitate*. Scris de pe poziţii pozitiviste, în el plutea un nedisimulat dispreţ faţă de filosofie. Autorul afirma că adepţii misticismului şi ai speculaţiilor metafizice „se mulţumesc" „să repete formule goale şi şarade transmise din filosof în filosof"[7]. În al patrulea rînd, a fost găsit un ţap ispăşitor ce a fost sacrificat pe altarul tot mai celebratului antagonism ideologic. Acesta a fost Eugeniu Sperantia (nepot de-al lui Nădejde de la „Contemporanul" vechi), un profesor de o aleasă cultură şi multilaterală creaţie, personalitate ce şi-a dovedit onestitatea nu numai în lucrările sale din perioada interbelică, dar şi în publicistica deceniilor 7 şi 8 şi în opera sa publicată în ultimele decenii sau aflată în manuscris. De o fineţe ieşită din comun, spirit tolerant dovedit prin întreaga sa activitate, Eugeniu Speranţia a fost de la bun început o victimă sigură. A fost criticat pînă la desfiinţare, în principal pentru modul îngust şi, în parte, greşit în care a interpretat marxismul. Pentru o asemenea insuficienţă — explicabilă prin condiţiile sociale şi natura formaţiei lor spirituale, dar care nu anula meritele lor didactice, ştiinţifice şi uneori chiar politice — puteau fi criticaţi aproape toţi intelectualii noştri valoroşi apropiaţi de filosofie, de la sfîrşitul secolului trecut şi din primele decenii ale secolului nostru. Ne gîndim la D. Gusti, P. Andrei, C. Rădulescu-Motru, P. P. Negulescu ş.a. O. Drimba, autorul atacului împotriva lui Eugeniu Spe-

ranția, putea lua un „caz“ nu de la Facultatea de drept, ci de la Facultatea de Filosofie și Litere, unde era asistent. Avem în vedere *Existența tragică* (prima ediție), unde D. D. Roșca avea și el rezerve față de anumite idei ale lui Marx.

Serialul din „Lupta Ardealului“, prin conținutul și tonul lui, lasă să se întrevadă dincolo de profesorul cu papillon, păr lung și alb, domiciliat în cartierul gării, un avertisment dat și personalității numărul unu a Clujului de atunci, adică lui Lucian Blaga. Atenționat indirect, filosoful *Spațiului mioritic* nu putea să nu se gîndească, cu teamă, la posibilitatea că într-un viitor foarte scurt el va urma la rîndul judecății critice fățișe.

Episodul IV al atacului împotriva lui Eugeniu Sperantia se încheia amenințător: „Ne mirăm însă ce mai caută *atare* [subl. ns.] profesor la un înalt institut de cultură cum este Universitatea în Republica Populară Română“[8]. Nu s-a ajuns însă pînă acolo. A fost suficientă atmosfera creată în care dibaci a fost inserată și „nemulțumirea“ studențimii pentru a manipula mîna celor ce au decis și trimis la București structura și confirmările de personal ale Facultății de Filosofie și Litere din care a lipsit numele lui Lucian Blaga. Birocratic privind lucrurile, Pavel Apostol nu are nici o vină în suspendarea lui Lucian Blaga din învățămînt. Cel ce a semnat actele lacunare, în 1948, la Minister, a fost C. Daicoviciu. Însă sub forma unei ipoteze, am putea susține că autorul moral al nedreptății ce i s-a făcut lui Lucian Blaga a fost Pavel Apostol. Prin decizia Ministerului Învățămîntului, cu nr. 301520 din 1948, Pavel Apostol a fost numit profesor suplinitor la materialism dialectic și istoric[9] direct de pe funcția de asistent, la numai trei ani de la terminarea facultății ca blagian convins, și în același an cu susținerea doctoratului la profesorul Lucian Blaga. Firește, nu a protestat nici în apărarea profesorului și nici din modestie. Mai mult, el și-a continuat ofensiva împotriva lui Lucian Blaga pînă în pînzele albe și după aceea.

IV. Antiteza ideologică

O ipostază destul de răspîndită prvitoare la explicarea suspendării lui Lucian Blaga din învățămînt este aceea a opoziției ideologice a celor două tendințe filosofice diametral opuse: marxismul și concepția blagiană. Ipoteza se manifestă în mai multe variante.

Marin Preda se referă la evenimentul discutat în romanul lui *Cel mai iubit dintre pămînteni*. Trebuie să ținem seama, bineînțeles, că punctul de vedere al artistului, oricîte rădăcini ar avea în realitate, este doar o parte a unei construcții artistice, și nu o încercare de explicare științifică. În romanul lui Marin Preda se spune că Lucian Blaga a fost scos din învățămînt de cineva „cu o dușmănie *personală*“ (subl. lui M. P.). Acesta, pentru motivul că Lucian Blaga nu și-a deschis cursul „cu o prelucrare a unor discursuri ale lui Jdanov“, l-a întîmpinat într-o zi și i-a spus: „din clipa asta dumneavoastră n-aveți ce mai căuta aici“[1]. În fond, dincolo de construcția artistică, suspendarea lui Lucian Blaga este înțeleasă prin opoziția dintre concepția lui și poziția lui Jdanov, asimilată atunci cu marxismul. Se cuvine menționată aici autoidentificarea publică, în cadrul unei consfătuiri ținute la București cu cîțiva ani în urmă, a lui Pavel Apostol cu decanul Facultății de filosofie din romanul lui Marin Preda. Cu acest prilej Pavel Apostol a încercat neconvingător să se disculpe de vina suspendării lui Lucian Blaga din învățămînt[2].

O formă aparte a explicării amintite o găsim în „Revista de istorie și teorie literară“. Serialul scris de Pavel Țugui, cu începere din 1984, nu în mod întîmplător este intitulat *Controverse: „Cazul Blaga“*. În ianuarie 1946, „Viața Românească“ a publicat articolul *Cazul Blaga* pe care Pavel Țugui îl consideră decisiv pentru destinul social al filosofului clujean. După părerea sa, opoziția semnalată a avut repercusiuni asupra poziției lui Lucian Blaga doar atunci cînd ea s-a dublat cu anumite opinii referitoare la „transferul unora din tezele filosofice din *Trilogiile* blagiene în «amalgamul filosofiei» reacționare și antinaționale din scrierile ideologilor fasciști“[3]. Or, cel care a promovat suspiciuni și presupuneri de acest gen a fost tocmai Nestor I. Ignat. El a inventat în 1946 acuze politice grave: „gîndirea diletantistă“ și „maniera metaforică blagiană“ se „întindea ca o lepră printre tineri“; „Filosofia d-lui Blaga, un adevărat tîrg al deșertăciunilor, devine un bîlci al tuturor mistificărilor“; „De pe poziția d-sale filosofică se poate distruge totul și se poate totodată tolera orice“; concepția lui Lucian Blaga „traduce cu toate subtitlurile, abstracțiunile și nepreciz ările — acea «neue Ordnung» eonică, a fascismului“[4]. Pavel Țugui spune, în concluzie, că în anii 1946—1949, „într-o manieră specifică, «culpele» politico-ideologice atribuite operei blagiene au avut consecințe întîi de toate asupra statutului social al profesorului și academicianului Lucian Blaga. Ca atare, au intervenit anumite măsuri administrative nejustificate și care, din perspectivă is-

torică, au constituit grave erori în procesul valorificării științifice a creației blagiene"[5].

În legătură cu acest mod de a privi lucrurile pot fi făcute mai multe observații. Mai întîi, trebuie spus că plauzibilitatea ipotezei la care ne referim este pusă sub semnul întrebării de intervenția unui decalaj temporal în cursul căruia nu se știe de ce cauza presupusă nu a produs efectul scontat. Articolul înveninat al lui Nestor I. Ignat a apărut în ianuarie 1946, iar suspendarea lui Lucian Blaga a survenit abia după trei ani. În al doilea rînd, cele scrise în „Viața Românească" în 1946 nu au reprezentat, ca spirit, o noutate ideologică, îndeosebi pentru anumite cercuri politice de stînga. În 1934 (!) N. Tatu a afirmat negru pe alb: „dacă am căuta să proiectăm pe plan social și politic această filosofie hiperteologală, am ajunge să justificăm practic și teoretic cea mai înverșunată reacțiune conservatoare și cel mai draconic regim dictatorial de dreapta! Nu știu dacă este așa, dar bănuiesc că Lucian Blaga trebuie să fie un admirator fără margini al hitlerismului"[6]. În revista „Era nouă", în 1936, H. Rosenberg a stabilit o legătură directă și tendențioasă între Lucian Blaga și fascism[7]. În al treilea rînd, suntem datori să spunem că articolul lui Nestor I. Ignat este construit pe o mistificare gravă și răuvoitoare. În cadrul lui se pune semn de egalitate între noul eon, visat de Lucian Blaga, și eonul fascist, „spulberat pe ruinele Berlinului"[8]. Poziția lui Lucian Blaga față de fascism, de refuz și condamnare hotărîtă și cinstită, s-a clarificat încă de prin 1920—1922 cînd s-a ivit experiența lui Mussolini[9]. Totodată, filosoful nostru a lucrat în diplomație, în condițiile în care în acest domeniu trona cu autoritate spiritul lucid, realist al lui Nicolae Titulescu[10], profund îngrijorat de ascendența imperialismului nazist. Lucian Blaga vorbind despre un nou eon avea în vedere cu totul altceva — și anume un efort de creație cu totul deosebit, capabil să schimbe adînc întreaga omenire și căruia România urma să i se alăture cu demnitate și întreg potențialul ei creator de cultură.

O altă variantă a explicației prin antiteză ideologică ni se pare mult mai plauzibilă decît celelalte două. Cine studiază, cu intenții de obiectivitate, presa de stînga din Clujul anilor 1945—1948 nu poate să nu constate o anumită stare de lucruri specifică pe planul raporturilor naționale. Prin jertfa soldaților români, care au întors armele împotriva trupelor germane și horthyste, Transilvania de nord-vest, de curînd eliberată, se definea etic și istoric drept un teritoriu românesc[11]. Cu toate acestea, anumite cercuri naționaliste, șovine și revizioniste din Transilvania de nord-vest (cu deosebire din

Cluj) și din Ungaria desfășurau o campanie sistematică și variată în manifestări în scopul împiedicării trecerii depline a întregii Transilvanii în administrația românească, condusă de la București[12]. Într-o variantă a lor, naționalismul, șovinismul și revizionismul respectiv au apelat la un anumit mod de rezolvare a problemei naționale, chipurile, „marxist", ce presupunea transformarea Transilvaniei de nord-vest într-o zonă oarecum autonomă în care românilor să le fie teamă sau jenă să se afirme ca reprezentanți majoritari ai propriului lor stat independent și suveran. Ca o consecință praxiologică a acestei poziții, încurajată sau tolerată de anumite greșeli pe tărîm politic local și de anumite declarații pripite făcute de unii factori, s-a amînat penibil de mult deschiderea cursurilor Universității românești reintoarse din Sibiu, s-au interpretat într-un anumit fel mișcările studențești din mai 1946 și, în general, Universitatea românească și întreg personalul ei a fost tratată cu suspiciuni și privită ca un cuib al reacțiunii. Este limpede că în aceste condiții prezența unei personalități de talia lui Lucian Blaga, ce și-a făcut un crez din afirmarea specificității, demnității și perspectivelor luminoase ale poporului român, reprezenta o piedică pe calea reducerii din importanță sau chiar a anihilării elementului românesc din Transilvania.

Din această perspectivă, pentru a-l anihila printr-o judecată axiologică negativă „principială", lui Lucian Blaga i s-a atribuit o îngustime naționalistă, organică întregii lui opere, străină marxismului și periculoasă în menținerea unei „armonii" (în realitate un *statu quo* nefavorabil nouă) între grupurile etnice din Transilvania. Sofisticat dar destul de clar, apare această reacție ideologică, avînd un pronunțat substrat politic, într-un articol apărut în „Tribuna nouă" la 1 decembrie 1947[13]. În substanța lui se ia în discuție interpretarea blagiană a peisajului ardelean ca fiind constituit din fenomene spirituale diferite ce dăinuiesc alături de veacuri, în virtutea propriului lor „orizont cultural". După interpretarea autorului, în concepția lui Lucian Blaga aceste diferențe sunt privite ca fiind veșnice: „sunt născute de factori generatori de exclusivism care intră și rămîn ca o fatalitate de neînlăturat în structura psihică a popoarelor care respiră, trăiesc și creează într-una din aceste atmosfere culturale". Semnatarul articolului amintit nu este însă de acord „cu afirmațiile arătate mai sus și nici cu prezicerile lor asupra viitorului de veșnice diversiuni care îl presupune". Ceea ce se preconiza în „Tribuna nouă" rezultă din titlul articolului: *Spre unitatea de orizont a culturii ardelene*. Lucian Blaga, trebuie bine

subliniat, nu era în nici un fel adeptul definitivării prăpastiilor dintre oameni, și nici nu explica diferențele culturale prin „exclusiviste structuri bio-psihice". În fond el a susținut, printr-o construcție filosofică monumentală de o mare frumusețe și forță de persuasiune, specificitatea spiritualității noastre naționale și credința obstinată într-o ieșire falnică în istorie, prin creație culturală, a României întregită teritorial în 1918. O concepție avînd asemenea coordonate se afla, evident, în opoziție nu cu marxismul originar, ci cu tendințele revizioniste, autonomiste și, în esență de subapreciere și ignorare a adevărului moral și istoric că Transilvania, în întregimea ei, a fost și este un pămînt românesc.

V. Cauză și efect

În legătură cu explicarea suspendării lui Lucian Blaga din învățămînt, ipoteza cea mai atrăgătoare, comodă și parcă fără fisuri e următoarea: cursul schimbărilor sociale și politice de la noi, începînd din 1945 pînă în 1948 inclusiv, a presupus ca o consecință firească modificarea statutului social al filosofului nostru. Rezonabili fiind, nu putem să nu recunoaștem că ea nu este infailibilă, indiferent de credința și buna credință a celor ce o susțin. Poate fi interogată din cel puțin două considerente. Întîi pentru că stabilește un raport natural, ca de la cauză la efect, între schimbările structurale din România anilor respectivi și suspendarea lui Lucian Blaga. În al doilea rînd, în ciuda pretențiilor de a înscrie evenimentul într-o ordine necesară, obiectivă, termenii ipotezei la care ne referim conțin implicată o judecată de valoare, nesupusă unei critici nepărtinitoare. Avem în vedere judecata conform căreia conținutul creației lui Lucian Blaga este reacționar în raport cu mersul legic al istoriei.

În ceea ce ne privește, avem rezerve în legătură cu plauzibilitatea acestei explicații ce eludează, cu sau fără bună știre, responsabilitatea acelora care se fac vinovați de suspendarea lui Lucian Blaga din învățămînt[1]. Democratizarea României, înlăturarea inegalităților sociale începută prin reforma agrară, însușirea marxismului ca o ideologie oficială, deschiderea permanentă spre realitate din unghiul de vedere al omului, lupta pentru cîștigarea, păstrarea și întărirea independenței și suveranității naționale, îndemnul, adecvat contemporaneității, la creația și promovarea noului ca o formă deosebită a patriotismului nu puteau fi în esența lor, și dacă ar fi fost bine înțelese, în opoziție cu opera și activitatea

febrilă, rodnică și de certă valoare a lui Lucian Blaga. Din păcate în acei ani și-au făcut loc anumite greșeli, îndeosebi cu caracter ideologic, ce au adus în mod artificial unii reprezentanți ai noului regim împotriva lui Lucian Blaga sau, altfel spus, în opoziție cu ideile lui.

Atunci era de la sine înțeles să se promoveze marxismul în viața spirituală a societății românești. Structura politică a statului nostru și schimbările economice și sociale petrecute sau aflate în curs de desfășurare solicitau implementarea ideologiei proprii Partidului Comunist Român. „Lupta Ardealului" din martie 1945 își informa cititorii că la București a avut loc festivitatea deschiderii Universității Muncitorești a P.C.R. La ședința inaugurală s-a spus, printre altele, că „teoria nu este un lux, ci o necesitate", cu sublinierea că „teoria revoluționară nu este o dogmă"[2]. O personalitate politică adresîndu-se tineretului, în iunie 1945, a ținut să spună: „Cînd lansați noul vas — aruncați peste bord toate ideile învechite și dușmănoase"[3]. În „Lupta Ardealului" încep să apară articole despre problematica și ctitorii marxismului. Semnalăm cîteva teme: *Manifestul Partidului Comunist*, Marx, Engels, Lenin, Dimitrov, *Capitalul* ș.a. În noiembrie același an „Lupta Ardealului" publică articolul *Pentru o catedră de marxism la Universitatea din Cluj*. În cadrul lui se sugerează transformarea uneia din cele două catedre de filosofie într-o catedră de materialism dialectic. În același timp se menționează că la Universitatea din Iași se inaugurase cu cîteva zile în urmă primul curs de materialism dialectic[4]. În numărul din 28 noiembrie același ziar publică o notă referitoare la catedrele de materialism dialectic și istoric înființate la Iași. Pe data de 5 decembrie, la Universitatea din Cluj s-a constituit un cerc de studii marxiste. La începutul lui 1948, O. Drimba semnează articolul *Asupra unui manual de istoria filosofiei* în care era vorba despre discursul lui A. A. Jdanov în legătură cu lucrarea *Istoria filosofiei occidentale*, elaborată de G. F. Alexandrov[5]. Dîndu-se curs unei cereri a U.N.S.R.-ului, la Cluj s-a înființat pe lîngă o catedră a Facultății de Filosofie și Litere un curs de inițiere în materialism dialectic și de interpretări din lucrarea lui Engels *Anti-Dühring* pe care l-a condus asistentul Pavel Apostol. Se țin primele conferințe referitoare la ideile lui Marx: *Marxism și democrație* (Pavel Apostol)[6]; *Materialismul dialectic și istoric* (prof. Al. Roșca)[7]; *Marxismul și literatura* (Iuliu Csehi)[8]. În „Tribuna nouă", Aurel Pintilie publică un serial de trei episoade relativ lungi în care se răspunde la întrebarea: *Ce este materialismul dialectic?*[9] În urma reformei învățămîntului, în învățămîntul su-

perior clujean sunt introduse, ca pretutindeni în țară, disciplinele de științe sociale marxiste.

Semnele unei înțelegeri greșite a marxismului, adică alienarea lui stalinist-jdanovistă și identificarea atitudinii pozitive față de marxism cu însușirea variantei lui dogmatice au început să se manifeste în Cluj încă din 1945. În „Scînteia Ardealului“ din 8 Martie 1945, I. Deheleanu într-un articol cu un titlu dur: *Camuflaj, lașitate sau „Orientare politică și culturală“?* îl critică pe Anton Dumitriu care scrisese despre comemorarea lui Lenin. I. Deheleanu nu împărtășea ideea lui A. Dumitriu, justificată credem într-o anumită măsură la acea dată, după care și dialecticianul marxist are superstițiile lui[10]. Direcțiunea Bibliotecii Universității din Cluj a forțat lucrurile atunci cînd și-a anunțat hotărîrea ca, plecînd de la un pasaj indicat de oricare cititor, să epureze de otrava fascismului și șovinismului fondul ei de carte[11]. În „Lupta Ardealului“ din 12 octombrie a fost atacat V. Papilian pentru motivul că punea accentul pe individ și nu pe societate în înțelegerea problemelor medicale. El era, în fond, adeptul ideii (dragă Școlii clujene de medicină) că nu există boli, ci bolnavi[12]. Letiția Papu îl critică sociologist pe Liviu Rebreanu[13]. Este incredibilă „desființarea“ lui André Gide. „Nu de mult André Gide, bătrînul și decadentul scriitor francez, a fost «onorat» cu premiul Nobel“[14]. El are un renume scandalos mai cu seamă după apariția jurnalului său, „un document formidabil, în care cinismul extrem se împletește cu lașitatea, iar aceasta cu ticăloșia stridentă“. Se condamnă că s-a acordat acest premiu unor filosofi reacționari sau idealiști ca Mommsen și Henri Bergson, unui scriitor mistic ca Herman Hesse. În concluzie, se spunea că „Prin decernarea premiului Nobel lui André Gide juriul Nobel s-a demascat definitiv“[15]. Și critica noastră este admonestată pentru „reminiscențele“ ei burgheze: ea a rămas în urmă — cauzele „par să-și afle explicare în prestigiul pe care l-a avut școala lovinesciană. Spiritul modern și liberal al lui Lovinescu perpetuat și deformat de scriitori ca Șerban Cioculescu, Vladimir Streinu sau Perpessicius, nu a dispărut încă din critica noastră“[16]. În „Tribuna nouă“ (deși ceva mai ponderată) găsim asemenea aprecieri: concepția lui J. P. Sartre asupra romanului este „o notă variată în larma decadentismului burghez“[17] sau „toată povestea semantică e o farsă. Știm că este o farsă menită să apere interesele imperialiștilor care se tem de adevăr“[18].

Opera lui Lucian Blaga, în aceste condiții de ascendență a unui anumit gen de marxism și de interpretări proletcultiste ale unor creații de cultură a fost, oarecum „firesc“, supusă unei judecăți axiologice negative, chiar dacă nu întotdeauna explicită. „Firesc“ — însă în nici un caz necesar, și nu fără intervenția unor greșeli umane și, în parte, sociale. Concepției lui K. Marx nu îi este străină recunoașterea și respectul valorilor autentice. Marxismul nu ar fi putut să se nască dacă nu și-ar fi însușit ceea ce a fost valoros, de pildă în gîndirea lui Hegel, și s-ar fi sufocat fără preluarea reușitelor spirituale din nenumărate domenii și în fiecare moment istoric. Doar într-o variantă reducționistă (ca dogmă stalinist-jdanovistă) marxismul a putut deveni o grilă axiologică „diametral opusă“ folosită, chipurile, principial pentru a-i nega lui Lucian Blaga orice merit în creația filosofică și a-l face reacționar. Mai mult, doar într-o formă imperfectă politicul originar în marxism putea transforma o diferență teoretică și ideologică într-o justificare a unei măsuri administrative.

VI. Anul 1949

Anul 1949 a însemnat pentru Lucian Blaga ieșirea lui, pentru cinci ani, din istoria publică a Clujului. Scoaterea lui din învățămînt a fost urmată de epurarea din Academie, de dispariția numelui său din publicațiile orașului și de încetarea activității lui de conferențiar aniversativ. La începutul anului el a devenit cercetător într-o instituție tutelată de Academie, din care, mai înainte, fusese el însuși un membru pe drept și stimat, una dintre cele mai de seamă personalități ale acestui înalt for. Tot atunci el a ieșit și din istoria pozitivă a țării și a rămas doar în antiistoria ei ca un nume hulit. De-abia în 1953 i se publică în „Almanahul literar“ o traducere din *Faust*. În 1956 prezintă o comunicare într-o ședință a Filialei din Cluj a Academiei și în 1957 apare în public ținînd o expunere. *Întîlniri cu Goethe*, la Biblioteca Centrală Universitară.

În viața culturală a Transilvaniei și a Clujului, în 1949 s-au realizat mutații deosebite. Lupta împotriva analfabetismului a atins dimensiuni impresionante și se desfășura cu succes. Procentul analfabetismului în județ, fără orașul Cluj, a fost de 25,9, adică 54 882 de persoane. De un interes aparte s-au bucurat căminele culturale, cinematografele, bibliotecile, munca editorială, ideologică, presa politică, gazetele de perete. În „Lupta Ardealului“ exista zilnic cîte o pagină culturală și săptămînal cîte un „Supliment cultural“ de cîteva pagini în care se urmărea, cu insistență, pătrunderea culturii în rîndul maselor, considerată ca un element definitoriu al

revoluției culturale. Alături de reușitele acestui avînt cultural de masă puteau fi găsite și simplificări purtînd o candidă aromă romantică. În „Lupta Ardealului“ din 14 ianuarie se poate citi: *Țiganii din Chiochiș-Someș dau o reprezentație la Căminul Cultural*[1]. La rubrica *Note culturale* a aceluiași ziar se menționează: „Ziarul de perete al personalului de serviciu, tehnic și ad-tiv al Universității Victor Babeș este mereu proaspăt și îngrijit scris datorită grijii tov. Ion Catarig, intendentul Facultății de Filologie, responsabilul ziarului de perete“[2]. În legătură cu activitatea culturală la Fabrica de cărămizi este formulată o critică constructivă. Sectorul cultural nu a mers tocmai cum ar fi trebuit și după posibilități „pentru că Sindicatul constructorilor a ținut la conducerea muncii culturale pînă nu de mult un analfabet. Cum putea în acest caz să ia un avînt mai mare viața culturală? De aceea muncitorii de aici nu au astăzi o bibliotecă, nu au o echipă teatrală“[3].

Domeniul artei a fost și el efervescent. Teatrul și mai ales Opera dădeau spectacole presărate cu repetate reluări la cererea frenetică a publicului neimpresionat de cortina metalică. Ion Dinescu, director de scenă la Teatrul național, a realizat piesa *Toți fiii mei* de Arthur Miller, ce a atras un numeros public și a pus pe gînduri critica ideologică[4]. Opera a montat *Lakmé, Cneazul Igor*. În presa locală s-au prezentat medalioane ale unor compozitori cunoscuți: Smetana, Chopin, Borodin. Nu au lipsit cronicile dedicate artelor plastice, îndeosebi picturii, unde se menționau des numele lui Ciupe și Miklosi. S-a încercat o reinterpretare a unor capitole de seamă din literatura română: *Ion Creangă* (de Cornel Regman), *George Coșbuc* (de Emil Isac), *Un Eminescu necunoscut* (de Aurel Mihale), *Gherea luptătorul* (de George Munteanu) și s-au făcut încursiuni în istoria literaturii universale (Byron, Shakespeare, Anderson Nexö, Barbusse, Voltaire, Tolstoi, Lorca, Petőfi, Cernîșevski ș.a.).

Atenția acordată științei a urmărit, cu deosebire, să fie o laudă la adresa miciurinismului și o luptă împotriva superstițiilor. Sub titlul *Miciurinismul — triumf al științei biologice* se află scris: „Înzestrat cu concepția materialismului dialectic, Miciurin reușește să dirijeze *după voie* [subl. ns.] variația printr-o cunoaștere adîncă a istoriei speciei și prin cunoaștere a condițiilor de viață a plantelor“[5]. Pînă și A. E. Baconsky s-a pronunțat asupra celor *Două concepții în biologie:* „Antagonismul dintre ideologia marxist-leninistă și ideologia burgheză, reacționară și decadentă, se manifestă în toate domeniile culturii. În domeniul biologiei acest antagonism se traduce prin existența a două concepții biologice adverse și anume concepția weismano-morganistă și concepția miciurinistă sovietică“[6]. Au avut loc mai multe sesiuni științifice organizate de Filiala din Cluj a Academiei (de pildă, despre Pavlov).

Prin natura complexă a personalității lui, Lucian Blaga nu a putut să nu fie interesat de viața culturală generală (de masă sau cultă) ce s-a desfășurat în Cluj în 1949. Însă, în același timp, după cum bine se știe, lui i-au fost dragi literatura, Universitatea și Academia. Ceea ce a putut el afla din presa vremii despre aceste zone preferențiale de interes nu credem că l-au entuziasmat prea mult și, poate, într-o anumită măsură, i-au atenuat nostalgia și durerea provocate de scoaterea lui din Universitate cu tot cortegiul de consecințe. Spiritul noilor vremi era înfeudat dogmei jdanovist-staliniste, ajunsă parcă la apogeu. Despre lucrările lui Jdanov apărute în limba română a scris în „Lupta de clasă“ ditirambic Nestor I. Ignat, cel care l-a atacat pe Lucian Blaga în „Viața Românească“, în 1946. În „Lupta Ardealului“ apare articolul. *A. A. Jdanov trăiește prin învățăturile sale*, în care se spune că ideile lui „ne dau arme de neînvins în lupta pe frontul ideologic și cultural“[7]. *Cursul scurt* (numit „enciclopedia marxism-leninismului“) a fost tipărit la noi în 625 000 exemplare. Printre liniile nocive ale dogmei amintite atrăgeau atenția mai ales negarea oricăror puncte de contact între est și vest în domeniul valorilor culturale (sub forma criticii cosmopolitismului în lingvistică, medicină, critică literară)[8]; ignorarea oricăror reușite ale țărilor occidentale (apar asemenea titluri *Se clatină tot mai puternic șandramaua capitalistă*[9] sau *Șandramaua capitalismului se rostogolește spre prăpastie*[10]); proletcultism (vorbind despre „tragedia duplicității“ sau „monstruoasa coaliție“, Ion Vitner a categorisit intelectualul român de după 1848 în două tipuri: de compromis și de rătăcit. Cel din urmă, „avînd sentimentul probității, servește totuși în mod inconștient interese de clasă din cele mai dușmănoase și antipopulare, interese de clasă din cele mai josnice“. În această categorie intră „un Heliade Rădulescu, un Bolintineanu și Alecsandri, precum și un Eminescu“[11]); reducerea creației literare la ideologie („Poezia e un instrument de cunoaștere și deosebirea între poezia realismului socialist și poezia din trecut constă în felul nou de a vedea, a înțelege lumea și a lua atitudine față de ea. Prin aceasta, prin faptul că oglindește cel mai înalt stadiu de pătrundere a lumii și vieții, oferit de știința marxistă-leninistă, poezia nouă e superioară calitativ oricărui gen de poezie publicat pînă acum“[12]); ex-

pulzarea din social a faptului național și condamnarea în bloc a oricăror manifestări ale acestuia („Almanahul literar“ și-a propus „demascarea tendințelor naționalist-șovine și cosmopolite *care predominau pînă mai ieri* [subl. ns.] în literatura noastră și care astăzi nu-s încă distruse din rădăcină“[13]); preluare și imitație din exterior fără nici un discernămînt ș.a.

Mișcarea literară nouă din Cluj a debutat în Cenaclul „Tribuna nouă“ (1946—1947) prin contribuția unor scriitori mai vîrstnici sau mai tineri: Iosif Moruțan, Dumitru Micu, Letiția Papu, F. Păcurariu, I. Bulboacă. I-a urmat gruparea din jurul „Lupta Ardealului“, care a avut la dispoziție din noiembrie 1948 un „Supliment cultural“. Lui, în 1949 (decembrie) i s-a alăturat „Almanahul literar“ cu un profil cultural mai larg. Fondatorii și personalitățile de bază ale „Suplimentului cultural“ au fost Ioanichie Olteanu, A. E. Baconsky, Victor Felea și Dumitru C. Micu, cărora li s-au alăturat noi talente: Dumitru Mircea, Ion Rahoveanu, Tiberiu Utan, Ion Brad, Aurel Gurghianu. La începutul lui decembrie 1948 a luat ființă *Cenaclul literar* al „Suplimentului literar“, care a devenit apoi cenaclul Secției *Condeie noi* a Filialei din Cluj a U.S. din R.P.R. Aici s-au afirmat Aurel Rău, V. Grunea, H. Grămescu, Mircea Rișca, Teofil Bușecan, L. T. Măgureanu, Gabriela Călugăru, V. Stuparu[14].

În analizele din „Lupta Ardealului“, avînd drept obiect literatura nouă a Clujului, sunt menționați ca scriitori mai vîrstnici doar două nume: Miron Radu Paraschivescu și Emil Isac. Ignorarea lui Lucian Blaga nu este nicicum justificată de asemenea turnúri ideologice: „Dezvoltarea unei literaturi noi în Transilvania după eliberare a fost întîrziată de tradiția estetizantă a *Cercului literar*“[15] unde, se știe, el participase activ. Autorul piesei *Avram Iancu* nu a fost luat în discuție nici cu ocazia constituirii filialei din Cluj a S.S.D.R. În prezidiu au luat loc invitații din București, Eugen Jebeleanu și Cicerone Teodorescu, și Gaál Gábor din Cluj. Comitetul de conducere a Filialei a fost propus de Ion Lungu: Nagy István, Ioanichie Olteanu, Sütő András, Pavel Apostol (!), Szász János[16]. El era evident neadecvat realităților naționale din Transilvania.

Academia fusese reorganizată după un model străin „pentru a deveni statul major al activității științifice puse în slujba construirii socialismului“[17]. Cu mai multe ocazii s-au făcut aprecieri asupra vechii Academii, în care Lucian Blaga se putea regăsi nu tocmai pozitiv. Într-un raport prezentat la Congresul intelectualilor din R.P.R. pentru Pace și Cultură, se găsea întrebarea: „Ce fel de Academie putea fi aceea în

care *majoritatea* [subl. ns.] o constituiau dușmanii declarați ai poporului, trădători ai intereselor naționale, criminali de război, dușmani declarați ai progresului?“[18].

Universitatea nu a fost scutită nici ea de schimbări semnificative. Frecvența a devenit obligatorie, iar fiii familiilor cu o situație materială modestă au beneficiat de anumite avantaje. Au fost înlăturați studenții eterni („repetenții rămîn definitiv repetenți“)[19], „Somitățile“ didactice, îmbibate pînă la refuz de concepțiile putrede ale burgheziei au fost împiedicate de-a mai otrăvi mințile generației tinere“[20]. Să fi crezut oare Lucian Blaga că este o aluzie și la cazul lui? Examenele s-au democratizat (în realitate o naivitate a începutului): „La examen nu mai există «distanțarea înaltă» de altădată a profesorului ... el nu se mai mărginește a-i arunca *perfid* [subl. ns.] studentului o singură întrebare «chițibușerească» (. . .) sau de pură formalitate ca aceasta: Care este originea limbii române? ... sau cine este autorul operei pedagogice Emile?“[21] „Acum toate bibliotecile sunt pline de studenți“[22]. O idee des subliniată (conținînd însă o exagerare): „Studenții își dau seama că marxism-leninismul e arma cea mai sigură cu care poți rezolva *toate* [subl. ns.] problemele științei“[23]. În 7 octombrie a avut loc deschiderea Bibliotecii marxist-leniniste de pe lîngă Biblioteca Centrală Universitară. Peste o lună, într-un lung articol se spunea: „Numărul încă mic de cititori ai bibliotecii [marxist-leniniste — n. ns.] (40—50 de cititori pe zi) trebuie sporit fără întîrziere“[24]. „Studenții berbanți, studenții cheflii ai trecutului nu mai există în Universitatea de astăzi“[25]. Autorul articolului s-a întîlnit la 7 dimineața la una din bibliotecile Facultății de filologie cu bibliotecarul și un student din anul I. După ce a cercetat, la iuțeală, fișierul, proaspătul student „a cerut următoarele cărți“: *Anti-Dühring*, *Manifestul Partidului Comunist* și *Lenin despre literatură*“[26]. În Universitate se derulau verificările de partid, iar în rîndul studenților aveau loc reînscrierile în U.T.M.

Despre învățămîntul filosofic din Universitate Lucian Blaga și-ar fi putut face o idee destul de sigură citind cele scrise de un student, de un asistent și de profesorul Pavel Apostol. Studentul a scris redacției ziarului „Lupta Ardealului“ de acasă, unde se afla în vacanță: „Sunt student la Filosofie spre care am avut înclinație totdeauna. Dar școala din trecut m-a învățat că filosofia aparține unui domeniu străin vieții și că ea e ceva de seama «ideilor» în sine, pe care le contempli de dragul lor și nu au a face cu viața zilnică. «Scînteia» a fost aceea care mi-a arătat prima dată ce minciună grosolană se ascunde în dosul acestei teorii. Citind

«Scînteia» de la apariția ei legală și pînă astăzi am învățat să gîndesc altfel, să-mi pun problemele concret, legate firesc de viața materială a oamenilor muncii de lupta oamenilor muncii pentru construirea socialismului. «Scînteia» mi-a deschis drumul spre culmea științei, spre marxism-leninism"[27]. Asistentul universitar Andrei Roth și-a publicat o pagină din autobiografia sa: „Educația pe care am primit-o a fost în întregime o educație burgheză. Deși aveam din adolescență înclinația spre preocupări culturale, intelectuale, deși în planurile pe care mi le făceam pentru viitor figura, modestă, dorința de a mă înscrie la o Facultate de litere și filosofie, — atmosfera mediului meu mic burghez, aversiunea acestui mediu față de «filosofi» — «visători nemîncați și coate goale» — toate acestea aveau menirea să mă orienteze spre o meserie mai «practică» — în orice caz mai îndepărtată de preocupările mele. Numai contactul din ce în ce mai strîns cu ideologia luminoasă a marxism-leninismului m-a îndreptat pe calea cea justă. Din minunatele opere ale tovarășului Stalin am învățat că filosofia nu este o speculație gratuită, nefolositoare"[28]. În sfîrșit, Pavel Apostol a fost patetic: „Tovarășului Stalin îi datorăm totul. Da, totul, în înțelesul cel mai adînc al cuvîntului". „Personal, trebuie să recunosc, că dacă azi am dreptul de a mă socoti om în adevăratul sens al cuvîntului (...) Lui îi datorez aceasta"[29]. Nimic nu îi datora lui Lucian Blaga, profesorului și celui ce i-a dat doctoratul. De acest lucru filosoful nostru avea să se convingă la noul lui loc de muncă, de la Academie, unde Pavel Apostol i-a fost șef direct.

VII. Istoria unei opere

De la începutul anului 1949 Lucian Blaga a lucrat la Filiala Cluj a Institutului de istorie și filosofie a Academiei R.P.R.[1], parcurgînd mii de pagini scrise în mai multe limbi și întocmind sute de pagini de fișe. Pasiunea pentru poezie nu l-a părăsit însă nici un moment. Pe cîteva dintre fișele lui din această perioadă poate fi găsită o poezie scrisă la mașină, ce a fost apoi tăiată cu creionul. Are titlul *Laga* (probabil Blaga) *un fluture:*

Timpul curge prin înalturi
Astru poartă lîngă astru
răzbunîndu-mă'n albastru
Visul aur prins în palme

ca nisipurile's ape
ca nisipurile'n ape
Trebuie să-l las, să-mi scape[2].

Despre atmosfera din Institut aflăm anumite lucruri
dintr-un articol nesemnat, publicat în „Lupta Ardealului"[3].
Și aici, ca și în alte domenii ale culturii, pătrunsese molima
hăituielii ideologice ridicată de dogma stalinist-jdanovistă la
rangul de „motor" al dezvoltării culturii. Pînă în ultimul an
munca nu a fost planificată, „în activitatea membrilor Insti-
tutului resimțindu-se încă vechiul spirit burghez-individualist
în cercetările științifice". Urmărirea temelor era făcută știin-
țific: „s-a putut realiza pînă acum circa 70% din programul
de activitate". Munca Institutului a îmbrățișat toate secțiile
de istorie, cît și pe cea de filosofie. Dacă ar fi să se carac-
terizeze activitatea pe care o avea începută Institutul la sfîr-
șitul războiului „putem spune că a fost pătrunsă de concep-
ția burgheză naționalistă ce *predomina* [subl. ns.] în isto-
riografia română pînă la acea epocă și chiar a mai continuat
să se mențină și în activitatea ulterioară un oarecare timp".
„Reîntors la Cluj, Institutul a încercat să-și reia activitatea
științifică, fără ca membrii săi să caute mai întîi să-și însu-
șească o nouă metodă de cercetare, potrivit concepției ma-
terialiste a istoriei. De aceea studiile publicate în *Anuarul*
vol. XI, început, dar nesfîrșit, sunt pătrunse în bună măsură
de aceeași concepție burgheză învechită. Această caracterizare
se potrivește lucrării tov. I. Crăciun *Catechismul românesc*
din 1544, apărută în 1946, într-o oarecare măsură lucrării
Prof. Șt. Pascu *Răscoalele țărănești din Transilvania*, apărută
în 1947, și chiar lucrării tov. D. Prodan *Iobăgia în domeniul*
Băii de Arieș apărută în 1948". Într-o scrisoare din 15 iulie
1949, referindu-se la activitatea Institutului, Lucian Blaga a
menționat că el „cîteva luni la începutul acestui an" s-a gă-
sit „în faza de organizare"[4].

La Institut Lucian Blaga a avut un statut oarecum aparte.
În primele luni ale anului 1949 el a lucrat la un studiu per-
sonal de dimensiuni monografice: „*Despre experiment (istoria*
metodei și ființa ei)"[5]. Pe la 15 mai îi sosesc însărcinările tri-
mise de M. Ralea, directorul Institutului de Istorie și Filoso-
fie din București. Conform acestora, el era cooptat într-un
colectiv mai larg de cercetători ce urma să elaboreze o *Istorie*
a filosofiei românești. Concret, lui îi revenea sarcina de a ela-
bora două capitole: „1. Dezvoltarea gîndirii românești în Ar-
deal în sec. XVI și XVII. Platformele ideologice ale răscoalelor
țărănești. Influența Renașterii și Reformei; 2. Gîndirea romă-

nească în Ardeal în sec. XVIII. Consolidarea dominației habsburgice. Starea iobagilor. Platformele ideologice ale răscoalelor țărănești. Împletirea luptei sociale cu lupta națională. Gh. Șincai, Petru Maior, Samuil Micu"[6]. Urmărind corespondența dintre Lucian Blaga și M. Ralea, ne dăm seama că filosoful clujean recunoștea, de fapt, în Institutul în care lucra doar o singură autoritate — și anume aceea a directorului din București. Toți ceilalți îi apar ca intermediari între el și M. Ralea. Astfel, C. Daicoviciu apare în corespondența amintită fie transmițîndu-i de la București anumite detalii în legătură cu munca lui la *Istoria filosofiei românești,* fie ca un administrator capabil și dator să procure sursele bibliografice inexistente la Cluj. Pavel Apostol era șeful „secției filosofice" în care își desfășura activitatea Lucian Blaga. Numele și calitatea sa au fost pomenite de două ori în corespondența lui Lucian Blaga cu M. Ralea. Într-un caz el apare ca o scuză (se afla în concediu) pentru întîrzierea unor obligații de încadrare în plan[7]. Într-o variantă a unei scrisori, Lucian Blaga a vrut să-l informeze pe M. Ralea despre faptul că există o suprapunere între preocupările lui în direcția elaborării *Istoriei filosofiei românești* (cele două capitole) și planurile stabilite de P. Apostol pentru „sectorul filosofic". Din această notă ștearsă din scrisoarea din 15 iulie trimisă lui M. Ralea, dar lizibilă într-o formă existentă în manuscris aflăm: „În afară de activitatea arătată mai sus, subsemnatul lucrez și în cadrul unui colectiv al Institutului nostru, conducînd una din comisiile acestui colectiv filosofic, adică comisia care s-a însărcinat să scrie o serie de mici monografii despre «Școala Ardeleană» (în cadrul unor studii despre „Gîndirea filosofică românească din Transilvania"). Acest colectiv filosofic, alcătuit din mai multe comisii, este condus de domnul profesor Pavel Apostol, Directorul secției filosofice a Institutului de Istorie și Filosofie al R.P.R. Cluj"[8].

Analizînd activitatea lui Lucian Blaga la Institut pe baza datelor pe care le avem la dispoziție, constatăm că ea a fost influențată de existența unui conflict de autoritate destul de adînc. El nu se referă doar la conducerea unui organism științific, ci vizează probleme de substanță ale culturii noastre. Existau două inițiative de cercetare științifică în cadrul cărora era prinsă gîndirea românească din Transilvania în secolul XVIII (și chiar mai devreme). Una era pornită de la București și-l avea ca director și, probabil, ca inițiator pe M. Ralea, cealaltă se lega de numele lui Pavel Apostol. Prima avea o perspectivă românească globală (la nivelul întregii țări), iar cealaltă era limitată la Ardeal. După cum rezultă dintr-o scrisoare din 13 ianuarie 1950 trimisă de C. I. Gulian lui Lucian Blaga, grupul de cercetători de la Cluj și-au propus să studieze gîndirea filosofică și socială din Ardeal[9]. Bineînțeles, în acest caz contextul teoretic și ideologic de analiză a gîndirii românești din sec. XVIII din Transilvania nu era România ci doar o parte a ei, artificial autonomizată.

Lucian Blaga, mizînd hotărît doar pe relația sa directă cu M. Ralea, a mers pe o linie independentă de cea preconizată de P. Apostol. Însă între timp autoritatea ideologică a lui M. Ralea a fost pusă sub semnul întrebării și astfel, probabil, directorul Institutului din București a trebuit să facă concesii și în legătură cu situația lui Lucian Blaga. În numărul din octombrie al revistei „Studii" (nr. 4 din 1949), N. Crețu a scris un articol intitulat *Pentru o concepție materialist-dialectică a psihologiei în R.P.R.* în care se află și următoarea critică: „prof. Ralea trebuie să mai facă mari eforturi pentru a se debarasa (!) de o seamă de concepții învechite"[10]. În aceste condiții, M. Ralea îi cere urgent lui Lucian Blaga studiul său despre gîndirea românească în Transilvania din sec. XVIII, spre a fi discutat de colectivul din București al *Istoriei filosofiei românești.* Totodată, după știrea noastră, M. Ralea nu reacționează în nici un fel față de criticile făcute de C. I. Gulian în numele acestui colectiv pe marginea lucrării lui Lucian Blaga și, mai ales, în legătură cu sugestia, aproape imperativă, a lui C. I. Gulian ca filosoful clujean să accepte tutelajul ideologic al lui Pavel Apostol: „Deasemenea credem că este *absolut necesar* [subl. ns.] să luați contact cît mai neîntîrziat cu grupul de cercetători ai gîndirii filosofice și sociale din Ardeal, grup organizat de prof. Pavel[11] Apostol"[12]. Nu știm dacă inițiativa acestui tutelaj a venit de la București sau de la Cluj unde, posibil, Pavel Apostol nu era prea încîntat cu independența de creație a lui Lucian Blaga. Conflictul de autoritate l-a afectat pe Lucian Blaga răpindu-i un prețios timp din activitatea sa. El a fost obligat, după ce și-a terminat lucrarea *Gîndirea românească în Transilvania din sec. al XVIII-lea* (de aprox. 200 pagini bătute la mașină) să și-o reducă la o variantă abreviată drastic (70 pagini bătute la mașină) și presărată cu spiritul dogmei stalinist-jdanoviste. Indicațiile în acest sens le-a primit în „ședințele secțiunii filosofice a institutului"[13].

Din manuscrisele pe care le-am avut la dispoziție rezultă că istoria lucrării elaborate de Lucian Blaga în timpul cînd a lucrat la Institut, referitoare la gîndirea românească din Transilvania, nu este fără peripeții și probleme. Credem că,

pe scurt, ea se prezintă în următoarele faze. Mai întîi au fost elaborate, cam în șase luni, fragmente din studiul „mult mai amplu“ care trebuiau completate „cu capitole despre Samuil Micu și Gh. Șincai, precum și cu unele considerații de încheiere despre întreaga Școală Ardeleană“[14]. Aceste fragmente au fost trimise spre discutare colectivului din București, responsabil cu *Istoria filosofiei românești*[15]. Lucian Blaga a primit observațiile prin scrisoarea lui C. I. Gulian din 13 ianuarie 1950. Nu știm încă în ce măsură el a ținut seama de aceste critici în redactarea variantei lărgite a *Gîndirii românești în Transilvania în secolul al XVIII-lea*, terminată în septembrie 1950. Spre sfîrșitul lui noiembrie colectivul de filosofie de la filiala din Cluj a citit lucrarea sa și a fost de părere (fără nici o îndoială concluzia lui Pavel Apostol) că Lucian Blaga trebuie să înceapă o refacere a ei conform indicațiilor ce i s-au dat și luînd în considerare o bibliografie suplimentară[16]. În 15 decembrie discuțiile în cadrul colectivului de filosofie a filialei din Cluj urmau încă să se desfășoare „sub diverse aspecte“[17] pentru a se reface și completa lucrarea lui Lucian Blaga. Dar autorul nu prea e „lămurit în urma primei ședințe de dezbatere“, „Deocamdată caut să mă dumiresc asupra unor observații ce mi s-au făcut“[18]. La 31 martie 1951 este gata varianta abreviată a lucrării sale. În cadrul ei este de bănuit că a răspuns criticilor și observațiilor ce i s-au făcut. După propriile sale afirmații, s-a străduit să pună mai clar în relief liniile mari ale dezvoltării gîndirii românești în Transilvania în secolul 18; a completat materialul în urma recitirii unor părți din *Capitalul* lui K. Marx, din *Războiul țărănesc german* de Fr. Engels, a lucrărilor despre problema națională ale lui I. V. Stalin și a altor opere marxiste; a relevat mai hotărît situația economico-socială și politică a românilor din Transilvania ce alcătuiește baza de explicație a dezvoltării gîndirii românești în Transilvania secolului 18. Dincolo de aceste laude de circumstanță ale variantei reduse și supuse unei cosmetici ideologice[19], în raportul către M. Ralea din 30 aprilie 1951 Lucian Blaga se pronunță, totuși, în favoarea variantei lărgite scriind ultimul capitol al istoriei lucrării sale: „Am citit cu atenție punînd la punct și corectînd 2 exemplare ale manuscrisului bătut la mașină cuprinzînd lucrarea subsemnatului despre *Gîndirea românească în Transilvania în secolul al XVIII-lea* (citite și corectate total *200 pagini* [subl. ns.] — obișnuite transcrise la mașină)“.

VIII. Creație și critică

Într-o scrisoare trimisă surorii sale, Letiția, în 18 septembrie 1952, Lucian Blaga s-a plîns de ultimii ani în care i s-a lărgit fruntea și i-au albit sprîncenele: „Dar vezi tu ce ani au fost aceștia. Ei scuză orice tăcere. Și chipul cel mai demn de a-i purta pe umeri e totuși tăcerea“. „Cele opt ore de birou, de muncă extrem de stupidă, încă nu m-au distrus“[1]. Anii petrecuți la filiala Cluj a Institutului de istorie și filosofie a Academiei sunt poate dintre cei mai dramatici din întreaga viață a lui Lucian Blaga. Ei au fost marcați de o încercare de depreciere a demnității sale profesionale de cercetător și filosof.

La Institut el a elaborat *Gîndirea românească din Transilvania în secolul al XVIII-lea*. Devenirea ei spre forma finală a fost însă plină de meandre. Într-un moment cînd această operă era în curs de elaborare, i s-a cerut materialul redactat spre a fi supus controlului unei comisii din București, exact așa cum, normal, trebuia să se procedeze doar cu un ultim cercetător bănuit că este incapabil sau de rea credință. Era, totuși, vorba de Lucian Blaga, a cărui operă era un gir al competenței și valorii. Bănuim că solicitarea făcută de M. Ralea în acest sens, condiționată și, într-un fel, justificată de tensiunea ideologică din 1949 și 1950, i-a fost totuși, sugerată pe o filieră cu originile în Cluj. Numai așa ne putem explica de ce C. I. Gulian îi scrie imperativ lui Lucian Blaga să ia contact cu Pavel Apostol și colectivul lui (*cine* s-a plîns și *cui* anume că nu s-a luat un asemenea contact?) și de ce observațiile făcute pe plan local (de colectivul de filosofie de la Cluj), decelabile din compararea variantei lărgite a *Gîndirii românești în Transilvania în secolul al XVIII-lea* cu varianta abreviată, converg cu cele venite din București. Suntem datori să recunoaștem cu acest prilej că în varianta lărgită a lucrării sale, Lucian Blaga a ținut seama de o parte din observațiile și criticile primite de la București, considerîndu-le valabile sau înțelegînd deschiderea lui spre critică și spiritul noilor vremuri ca un compromis necesar. Cu toate acestea, considerăm exagerată judecata din *Prefața* la ediția din 1966 „acest studiu are, *în primul rînd* [subl. ns.] o deosebită semnificație pentru urmărirea evoluției viziunii ideologice a lui Lucian Blaga însuși, care face cu acest prilej pași hotărîți în direcția unei concepții de cercetare“[2]. Subscriem aprecierii făcută în același loc: „Dar meritul lui Lucian Blaga este și rămîne, neîndoielnic, acela de a fi un mare precursor

al acestor studii şi de a fi dat, cu toate imperfecţiunile de informare şi de metodă, prima lucrare de sinteză consacrată ideologiei Şcolii ardelene (nu istoriei politice-sociale, nu istoriei literare propriu-zise), deschizînd în felul acesta un drum şi iniţiind, la drept vorbind, un nou domeniu de cercetare"[3]. Însă nu fără o completare ce ni se pare deosebit de importantă. Studiul lui Lucian Blaga scris în 1949 şi 1950 a anticipat aproape cu treizeci de ani preocupările din istoriografia şi sociologia românească şi străină orientate în direcţia regîndirii şi reaşezării teoretice a procesului complex de devenire naţională a românilor[4]. Lucian Blaga, urmînd liniile tradiţionale ale culturii noastre, studiind o largă bibliografie, scrisă în mai multe limbi, şi posedînd o metodologie de cercetare îndelung elaborată a determinat cu siguranţă rolul factorului etnic şi naţional în istoria Transilvaniei şi a emancipării spre unitate naţională a tuturor românilor. Anticiparea amintită nu trebuie desigur pusă pe seama observaţiilor şi criticilor ce i s-au făcut la Bucureşti şi la Cluj şi care au fost calibrate evident împotriva acestui aspect al problemei.

Dar să vedem care a fost conţinutul scrisorii din 13 ianuarie 1950 semnată de C. I. Gulian. În primul rînd, se amintesc *foarte anemic* cîteva elemente pozitive. Iată textul cu gramatica şi stilul lui: „activitatea de popularizare a ştiinţei, critica caracterului artificial al teoriei filosofice al lui Maior, caracterul filosofic al interesului lui Maior pentru problema limbii, lupta lui Maior împotriva catolicismului etc."[5] Apoi, cîteva din punctele scrisorii vizează înţelegerea teoretică a problemelor tratate, calificată drept *idealistă:* „Explicaţia idealistă (...) a caracterului raţionalist al şcolii ardelene prin «influenţă» pur ideologică; se explică idealist pe baza «complexului ideologic» ideea afirmării romanităţii". I se cere o explicaţie „marxist-leninistă a fenomenelor ideologice" sau spus altfel „explicaţia profundă, a condiţiilor istorice (economice, sociale, politice), precum şi tabloul ideologic al epocii, în care apare şi acţionează şcoala ardeleană". Fiind „mai precis", C. I. Gulian continuă: „Lipseşte sistematizarea atît structurală, cît şi formală: *toate* [subl. lui C.I.G.] elementele atît pozitive cît şi negative ale şcolii ardelene trebuie explicate prin prisma *unică* [subl. C.I.G.] a condiţiilor istorice a poziţiei de *clasă* [subl. C.I.G.] pe care a oglindit-o şcoala ardeleană din perspectiva luptei de clasă şi a luptei dintre materialism şi idealism". Criticile şi observaţiile sunt făcute cu atîta dezinvoltură şi siguranţă, încît se lasă impresia că a aborda un asemenea subiect ar fi fost o operaţiune simplă, pe care doar Lucian Blaga nu o cunoştea. Este ştiut că filosoful nostru a

făcut o operă de pionierat care rămîne ca atare în cultura românească. De altfel, însuşi Lucian Blaga (cel care a studiat bibliografia temei şi nu s-a limitat la „indicaţii") a recunoscut într-o scrisoare din 15 decembrie 1950: „Neexistînd studii de bază cu ajutorul cărora să ne orientăm în epoca de deosebită complexitate, pe care am supus-o în studiul meu de sinteză, lucrarea suferă de lipsuri, mai mult decît puteam să bănuiesc la prima redactare". Se cuvine să spunem că reducerea explicaţiei vieţii sociale şi a ideologicului la lupta de clasă era o caracteristică a dogmatizării din acei ani a ideilor lui K. Marx. Oricum, între cererea lui C. I. Gulian şi o formulare din Capitolul 2 care îi revenea lui Lucian Blaga din *Istoria filosofiei româneşti* există o contradicţie evidentă. M. Ralea i-a cerut ca în acel capitol să trateze şi *Împletirea luptei sociale cu lupta naţională*[6]. Acum i se pretindea să reducă totul la lupta de clasă. Ca răspuns la această critică, Lucian Blaga a făcut, totuşi, anumite modificări, la prima variantă a lucrării sale. Din forma finală, scrisă cu mîna, se poate determina, de pildă, că el a introdus primul paragraf al Capitolului I de 18 rînduri, în care elementul social apare mai subliniat[7].

O altă direcţie de observaţii din scrisoarea din 13 ianuarie se referă la istoria bisericilor din Transilvania. În acest sens se scrie: „Expunerea chestiunilor teologice este prea întinsă şi lipseşte atitudinea combativă în aceste chestiuni"; „Nu se ia poziţie în faţa «Unirii»". În literatura istorică actuală dedicată Transilvaniei scrisă la noi şi în alte ţări prezenţa extinsă a problemelor privitoare la relaţiile inter şi intra religioase în cursul constituirii conştiinţei naţionale a românilor este un fapt de necontestat[8]. Atitudinea lui faţă de aceste aspecte nu putea consta în proiectarea în secolul XVIII a cerinţei combative, ateiste, solicitată. Credem, în plus, că analiza comparativă a manuscrisului cu textul publicat al lucrării *Gîndirea românească în Transilvania în secolul al XVIII-lea* poate scoate la iveală anumite idei valoroase, la care Lucian Blaga, „sfătuit" prin critică, a renunţat între timp, cu privire la locul religiilor în configuraţia social-culturală şi etnică a Transilvaniei din acele timpuri.

În sfîrşit, dar nu în ultimul rînd, C. I. Gulian atinge în scrisoarea sa o problemă delicată pe care o pune într-o formă de o asprime de neînţeles. Iat-o: „Se face o distincţie nejustă între situaţia grea a ţăranilor români din Ardeal şi restul ţărănimii (secui şi saşi) *la fel de oprimaţi* [subl. C. I. G.] ceea ce ar însemna o interpretare *antimarxistă, şovinistă* [subl. ns.]". Lucian Blaga a plecat de la fapte. Este bine ştiut că în Dieta Transilvaniei românii nu erau reprezentaţi (ei nu erau „a

patra națiune“). Această situație a afectat, bineînțeles, și starea țărănimii române, ale cărei doleanțe nu puteau ajunge pe o cale nemediată etnic în conducerea provinciei. Totodată, discutînd dialectic și materialist, trebuie luată în considerare și cantitatea de care calitatea nu poate fi ruptă. Țăranii români formau marea majoritatea a iobăgimii din Transilvania. Ea era purtătoarea nu numai a revendicărilor sociale cu caracter antifeudal, dar și exponenta necesității sociale și naționale ca Transilvania să devină un teritoriu care să aparțină românilor și să fie adminitsrat de ei. La ce s-a referit C. I. Gulian cînd a făcut critica menționată aflăm, în parte, dintr-o tăietură din manuscrisul lui Lucian Blaga aparținînd, după toate evidențele, primei variante a lucrării sale: „această populație [majoritară n.ns.] era în același timp și cea mai lipsită de drepturi din punct de vedere economic, social și politic, cea mai uniformă sub raport social, întrucît era mai puțin diferențiată după modelul ierarhiei feudale, constituind o masă în imensă majoritate alcătuită din țărani. Românii constituiau în același timp o masă de altă credință decît toate celelalte popoare conlocuitoare, fiind «ortodocși». Fiind mai lipsită de drepturi pe de o parte, avînd mai puține vîrfuri în stratificarea ierarhică decît celelalte popoare, ei erau în primul rînd masa de exploatare atît din partea nobilimii maghiare cît și a burgheziei săsești, dacă se face abstracție de exploatarea căreia această masă îi era supusă din partea propriului său cler, a propriei sale nobilimi foarte redusă la număr și a propriei sale burghezii aproape inexistentă. Românii ca masă destul de uniformă de țărani — nu constituiau o «națiune politică». «Națiuni politice» în sensul feudal al cuvîntului erau numai cele trei: nobilimea (în majoritate maghiară), secuiască și sașii (avînd o destul de avansată burghezie). La sfîrșitul principatului ardelean (1688) populația maghiară din această țară era trecută în majoritate la calvinism, o mică parte îmbrățișase unitarismul, o parte rămăsese catolică. Sașii au îmbrățișat luteranismul. Problemele politice locale se prezentau noilor stăpîni sub aspecte dintre cele mai complexe. Românii ca popor prezentau și o latură care lipsea celorlalte popoare: ei formau un popor de același grai și aceeași credință cu poporul întreg, ce locuia în principatele române, în Muntenia și în Moldova. Acesta constituia un factor special, care intra în toate calculele habsburgilor. Poporul român locuia în totalitatea sa pe un teritoriu care depășea mult hotarele împărăției habsburgice. Cît de ușor putea să încolțească și să crească în sufletul românilor din Transilvania conștiința unității lor «naturale» cu frații lor din Muntenia și din Moldova“!

IX. Varianta abreviată

Varianta abreviată a *Gîndirii românești în Transilvania în secolul al XVIII-lea* a fost elaborată după terminarea variantei lărgite pe care a publicat-o George Ivașcu[1]. De aici nu rezultă în mod automat că ea este superioară celei tipărite în 1966. În această nouă variantă Lucian Blaga a fost pus în situația să reducă mai mult de jumătate din opera sa și să accepte anumite adăugiri în conformitate cu spiritul ideologic la modă atunci, păzit cu strășnicie de colectivul de filosofie al filialei din Cluj a Institutului de istorie și filosofie. Ținînd seama de starea variantei abreviate ne putem da seama că de data aceasta sugestiile de schimbare a textului au avut un caracter cu mult mai categoric în comparație cu cele trimise prin scrisoarea din 13 ianuarie din București.

Analiza noii variante scoate în evidență mai multe lucruri. Mai întîi, din compararea variantei lărgite cu cea abreviată ne putem da seama de modul în care dogma jdanovist-stalinistă a afectat munca științifică în domeniul disciplinelor socio-umane. Apoi, pe această cale, aflăm supliciul la care a fost supus Lucian Blaga la Institut[2]. El a trebuit să-și amputeze propria sa lucrare și să facă anumite compromisuri neplăcute. În sfîrșit, această analiză ne permite să aflăm cîteva din tendințele ezoterice ale criticilor și observațiilor ce i-au fost făcute îndeosebi la Cluj[3].

O trăsătură a studiilor apărute în perioada respectivă a fost aceea că ele trebuiau să incorporeze ostentativ, fie că era sau nu științific necesar, o bibliografie din clasicii marxism-leninismului (îndeosebi din I. V. Stalin) și din limba rusă. Lui Lucian Blaga i s-a cerut încă din scrisoarea din 13 ianuarie 1950 să fie în consens cu această cerință: „Vă rugăm recitirea textelor marxist-leniniste asupra problemei naționale, *Istoria literaturii ruse* precum și broșura lui N. David despre Școala ardeleană“. După cum rezultă dintr-o scrisoare trimisă lui M. Ralea, colectivul de filosofie din Cluj i-a cerut același lucru însă ceva mai concret cînd a fost vorba de I. V. Stalin. Așa se face că la subsolurile variantei reduse precum și în bibiliografia ce o încheie apar Marx, Lenin, Stalin, Radișcev, Pankratova, Semenov, Roller, Miron Constantinescu, Grekov—Bachrusin—Lebedev, N. David ș.a. În varianta lărgită, Lucian Blaga nu a inclus nici în text și nici la subsol niciunul dintre aceste nume.

Prin natura temei sale de cercetare Lucian Blaga a trebuit să se refere la conceptul de națiune. Conceptul apărea formal

în documentele epocii și trebuia folosit expres ca un instrument logic de structurare a faptelor istorice și de interpretare teoretică a acestora. Prin propriile eforturi și în condițiile în care unele laturi ale problemei pluteau în aer, Lucian Blaga a ajuns la o determinare originală a acestui concept. Există mai multe referiri la el mai ales în varianta lărgită. Ele ne atrag atenția asupra seriozității cu care filosoful nostru a privit problema națiunii. Deosebit de sugestivă în acest sens este o notă a sa ce se găsește între conspectele sale la cartea lui Tóth Zoltán *Az erdélyi román nacionalizmus első századja*[4]. În cuprinsul ei este expusă o imagine teoretică nuanțată și adecvată obiectului de cercetare. Iat-o: „Trebuie urmărită evoluția conceptului de «națiune» în ideologia românilor din Transilvania. Această evoluție este deosebit de complexă. Nu trebuie să ne închipuim că s-a operat de la început cu concepte definite. Un concept «definit» despre «națiune» aveau exponenții stărilor feudale. Și acest concept era «rigid». Națiunea designînd o unitate socială investită cu reale drepturi politice de a se conduce. În acest sens românii nu constituiau o «națiune». Conceptul românilor despre «națiune» nu putea să fie decît un concept «deschis», care pornea de la baza sa, de la sentimentul unei unități de limbă, și dacă vrem, de egală lipsă de drepturi. De asemenea de la existența unor instituții colective: biserica de la «rit». În Transilvania unde numai românii erau ortodocși, religia și ritul aveau să se adauge în chip firesc la notele constitutive ale conceptului «deschis» în devenire, în proces de lămurire și de creștere al «națiunii». Conceptul de «națiune». fiind deci un concept «deschis», putea să se îmbogățească treptat. Nu acesta era cazul conceptului închis, definit, despre «națiune» în sensul drepturilor politice în cadrul orînduirii feudale din Transilvania. Acest concept era static, și nici nu îngăduia o «dezvoltare». El trebuia să *cadă* [subl. L. B.], să fie anulat spre a fi înlocuit în sec. XIX cu altele. Conceptul de «națiune», așa cum începea să fie folosit de unii intelectuali români din Transilvania la începutul sec. XVIII, și apoi îndeosebi la In. Klein, era însă prin toată nașterea sa, și de la început, un concept deschis, susceptibil de-un proces de lămurire și de îmbogățire. Din punct de vedere al semnificației «politice», tocmai în acest timp conceptul de națiune la intelectualii români din Transilvania își asimilează și conținutul conceptului «politic» curent: românii aspirau să devină și ei o colectivitate, o «națiune receptă». Aceasta nu înseamnă că ei se vor fixa asupra acestui concept. Din punct de vedere «politic» conceptul de națiune în sens «feudal» era asimilat conceptului «deschis» de națiune, și aceasta în chip provizoriu.

Un Klein și alții de mai tîrziu, își dădeau desigur seama că egalitatea de drepturi politice odată obținută pentru menținerea . . ."[5]

În ciuda acestor elaborări teoretice, Lucian Blaga a fost „sfătuit" să se refere expres la poziția lui I. V. Stalin în chestiunea națională. El a făcut-o prin două citate, însă și-a luat măsurile de precauție necesare, semnalînd starea diferită a conceptului de națiune pentru zona și epoca cercetată: „Luînd ca punct de plecare aceste delimitări și distincții [reieșite din citatele din I. V. Stalin n.ns.] vom spune că conceptul de «națiune» pe care românii din Transilvania l-au dezvoltat în cursul secolului al XVIII-lea, deși încărcat cu elemente feudale, se mișca treptat-treptat, spre conceptul burghez despre «națiune», ceea ce era de altfel foarte firesc pe treapta lor de dezvoltare și în condițiile istorice date"[6].

Cazul conceptului de națiune ne apropie de o altă trăsătură a modificărilor din varianta redusă. Cum cei care au făcut observații probabil nu recunoșteau prea bine faptele istorice, avînd cunoștințe întîmplătoare despre temă, dar vrînd totuși să se afle în treabă, i-au găsit nod în papură lui Lucian Blaga îndeosebi printr-o gîndire bazată pe analogii. După cum se va vedea ele sunt forțate, iar rezultatele lor sunt nefavorabile înțelegerii corecte a istoriei românilor. Două dintre aceste analogii sunt făcute cu istoria Rusiei și una cu a Ungariei.

Una dintre asemănări apare între răscoala lui Horea și războiul țărănesc din Rusia (1773—1775) de sub conducerea lui Pugaciov. Dar cele două momente au fost diferite prin aceea că răscoala lui Pugaciov era făcută în favoarea țarului pe cînd a lui Horea, evident, doar în a țăranilor. Totodată, plecîndu-se de la o idee de-a lui I. V. Stalin, s-a susținut că deoarece lipsea muncitorimea „care să fi prins conștiință de interesele sale"[7] răscoala lui Horea nu a avut nici o șansă de izbîndă. În Transilvania însă românii ajunseseră la o conștiință națională printre altele și datorită faptului că o parte din intelectualitatea română s-a pus în slujba intereselor țărănimii (ce coincidea într-un fel cu ale românilor în general). O altă analogie a apropiat reprezentanții Școlii ardelene de iluminiștii ruși Radiscev sau Novikov. Iluminiștii ruși, se spune în textul variantei reduse, au ajuns „însă și la idei de-a dreptul revoluționare"; „reprezentanții Școlii ardelene nu puteau încă să ajungă la un atare radicalism"[8].

Discutabilă este asemănarea făcută între evenimentul românesc marcat de *Supplex Libellus Valachorum* și mișcarea sîrbului Ignatie Martinovici din Ungaria. „Vom adăuga totuși — se spune în varianta abreviată — că dezideratele români-

lor din Transilvania au găsit ceva mai tîrziu şi o întîmpinare *mai pozitivă* [subl. ns.], aceasta din partea unui cerc restrîns de «reformatori» maghiari din rîndurile cărora a pornit conspiraţia, sucombată în faşă, a lui Martinovici (1794). E drept că programul acestor «reformatori» maghiari nu pomeneşte niciodată de aspiraţiile românilor din Transilvania, dar catehismul lor «republican» cuprinde, printre altele, şi o seamă de puncte care reprezintă parcă o replică darnică la programul Suplicei româneşti. Conspiraţia lui Martinovici plănuia o acţiune de eliberare a «naţiunii maghiare» de sub dominaţia austriacă, iar sub raport social o raliere a orăşenilor şi ţărănimii în jurul nobilimii împotriva magnaţilor şi a înaltului cler. Unul din scopurile conspiraţiei era întemeierea unei «republici federative» maghiare, în care naţionalităţile ar fi urmat să-şi aibă, fiecare, teritoriul său autohton, constituţia sa politică aparte, dreptul la limba şi obiceiurile sale precum şi libertatea religioasă"[9]. Românii din Transilvania nu aveau o nobilime a lor şi cu atît mai puţin un grup de magnaţi şi un cler înalt în sens de pătură socială. De aceea mişcarea lui Martinovici nu le putea trezi un interes real. Şi, mai presus de orice, decît să lupte pentru un stat federal maghiar (într-un fel, o expresie a naţiunii maghiare în sens occidental, ca suprapunere cu statul) ei ar fi preferat să treacă de partea cealaltă a baricadei[10].

X. Cîntecul lebedei

Anii petrecuţi de Lucian Blaga în Institutul de istorie şi filosofie, filiala din Cluj, consumaţi în mod deosebit cu elaborarea lucrării *Gîndirea românească în Transilvania în secolul al XVIII-lea,* au avut drept consecinţă un fapt de o gravitate comparabilă cu suspendarea din învăţămînt. Este vorba despre încetarea creaţiei lui în domeniul filosofiei. Într-adevăr, după 1951 creaţia şi afirmarea sa pe acest tărîm sunt nesemnificative. În afară de filosofia implicată în traducerile efectuate în ultimul lui deceniu de viaţă (îndeosebi în *Faust)* Lucian Blaga realizează o singură comunicare, în 1956, în problematica acestei forme a spiritualităţii umane: *Terminologia filosofică a lui Samuil Micu Clain*[1]. Înainte de 1950, el a creat într-un ritm alert de aproape o lucrare de filosofie pe an. În planurile sale mai vechi s-a aflat şi elaborarea unei noi *Trilogii,* cea pragmatică[2]. Din nefericire ea nu a fost creată. Suntem convinşi că în cazul în care el ar fi avut, după 1948, condiţiile prielnice de creaţie şi-ar fi îndeplinit visul. Dacă ar fi făcut-o cine ştie ce elemente noi s-ar fi ivit în sistemul său filosofic şi în ce sens s-ar fi schimbat perspectiva interpretării operei lui.

Sfîrşitul activităţii sale în filosofie se datorează, credem, în primul rînd situaţiei lui în cadrul sectorului de filosofie din Institut. Nu numai că a fost pus să lucreze într-un domeniu mai îndepărtat de preocupările lui, dar, mai mult, a trebuit să scrie mai multe variante dintre care una redusă drastic şi să ia în considerare, în cadrul ei, critici şi observaţii nu tocmai academice. În fond, aici s-a pus sub semnul întrebării, cu orgolii şi ostentaţie, valoarea lui ca cercetător şi filosof. În acelaşi sens a acţionat şi scrisoarea din 13 ianuarie 1950 trimisă de C. I. Gulian. Cu toate acestea, lucrarea sa *Gîndirea românească din Transilvania în secolul al XVIII-lea* îi face cinste chiar dacă, poate, cum se afirmă uneori, nu se ridică la înălţimea altor opere ale sale şi nu a fost inclusă în structura sistemului său aşa cum apare ea în testamentul său filosofic. Bineînţeles, încheierea activităţii sale filosofice nu trebuie privită ca un act nedeliberat sau ca o epuizare intelectuală. Nevrînd să-şi modifice parametrii generali ai sistemului său, Lucian Blaga şi-a dat seama că nu-şi poate continua creaţia filosofică în condiţiile spiritului dogmatic din acei ani[3].

Deşi deosebit de importantă, situaţia din Institut, cu toate şicanele ei, nu explică integral încetarea creaţiei filosofice a lui Lucian Blaga. Se cuvine a fi luate în considerare de asemenea criticile (în maniera ideilor lui A. A. Jdanov) făcute în diverse publicaţii, urmărind subminarea unor mari valori culturale şi patriotice din patrimoniul ţării. Într-o scrisoare către M. Ralea, scrisă în această perioadă, Lucian Blaga notează printre activităţile efectuate şi „studiul" unor atacuri împotriva culturii noastre în care el era vizat direct. Nu numai studiul era notat, dar şi menţiunea „în vederea participării la discuţii". O probă incalificabilă de cinism din partea fostului său student Pavel Apostol, acum devenit şef direct, care ar fi putut, dacă ar fi vrut, să-l scutească de un asemenea supliciu. Nu putem omite, fără îndoială, nici atmosfera din Cluj, unde criticile ideologice amintite şi-au găsit ecou şi acompaniatori mai mult sau mai puţin zeloşi. Tot aici evoluţia lucrurilor în cultură nu urma un curs lipsit de cusur fiind marcată de simplificări şi spirit obtuz faţă de valorile autentice. În aceste condiţii, în Cluj creaţia filosofică fusese practic abandonată în favoarea propagării unui „marxism" simplificat şi dogmatizat.

În această perioadă s-au preluat masiv în România tezele de bază ale lui A. A. Jdanov afirmate de acesta în legătură

cu cartea lui Alexandrov, *Istoria filosofiei apusene*. În intervenția lui A. A. Jdanov se află expusă o hermeneutică *sui generis*. El a spus că „metoda de apreciere a diverselor sisteme filosofice — recomandată de G. F. Alexandrov — «alături de merite sunt și lipsuri» sau «și teoria cutare are o mare importanță» — este extrem de neprecisă, metafizică și capabilă doar să încurce lucrurile"[4]. Într-un articol din epocă intitulat *A. A. Jdanov teoretician al marxism-leninismului* se putea citi că Jdanov se ridică hotărît împotriva vegetarismului fără colți, împotriva „obiectivismului" de catedră, împotriva expunerii reci și indiferente a faptelor. De altfel și I. V. Stalin obișnuia să spună: noi bolșevicii trebuie să ținem totdeauna uscat praful de pușcă. Cosmopolitismul și obiectivismul erau astfel definite, încît grila ideologică ce a rezultat pe această premisă teoretică a ciopîrțit dur arta și sistemul culturii noastre naționale. Spiritul militant, după părerea noastră, presupune ca în aprecierea unui eveniment sau creații să ne situăm deschis pe linia intereselor națiunii noastre, a conștiinței ei în care un loc decisiv îl dețin valorile de unitate, independență și suveranitate națională. Înțeles astfel, acest spirit militant este în consonanță cu militantismul partidului ce aspiră să fie expresia esențializată și condensată a intereselor și necesităților întregii noastre națiuni și a tuturor cetățenilor ei. Cît privește internaționalismul, acesta nu înseamnă negarea rolului națiunii în schimbarea socială și nici nu contestă importanța manifestării conștiinței naționale. Totodată, internaționalismul presupune respectul tuturor popoarelor, al culturii lor și dreptul lor de a-și hotărî singure destinul. Pe acest fond, circulația tuturor valorilor autentice la nivel european dar și mondial, de la cele economice la informații și creații de cultură, reprezintă un indiciu al vitalității și eficienței umane a internaționalismului.

Un exemplu de critică dogmatică a culturii noastre îl găsim în revista „Studii" din ianuarie-martie 1950. Sub titlul *Opera lui I. V. Stalin, îndreptar în studiul istoriei gîndirii filosofice în R.P.R.*, C. I. Gulian admonestează pe istoriografii burghezi (în mod deosebit este vizat N. Bagdazar) care au elogiat în mod *nerușinat* [subl. ns.] pe apologeții misticismului și fideismului (Blaga, Petrovici)"[5]. Aici el afirmă clar ideea că junimismul reprezintă „expresia ideologică a coaliției burghezo-moșierești"[6]. Un spațiu extins i se rezervă lui Lucian Blaga. Să nu uităm că C. I. Gulian și Lucian Blaga făceau parte din același colectiv ce lucra la elaborarea *Istoriei filosofiei românești*, și că aproximativ în același timp filosoful clujean a primit de la București scrisoarea din 13 ianuarie. Nu știm dacă

C. I. Gulian a reacționat mai mult față de opera anterioară a lui Lucian Blaga sau față de *Gîndirea românească în Transilvania în secolul al XVIII-lea* pe care o primise de la Cluj la sfîrșitul anului 1949. În cadrul spațiului amintit, se spune răspicat că într-o istorie științifică a filosofiei din țara noastră nu au ce căuta concepții reacționare ca acelea ale lui Lucian Blaga.

În atacurile la adresa filosofului clujean, C. I. Gulian intercalează citate din V. I. Lenin și un lung pasaj dintr-un foileton ideologic. În acest ultim loc, filosoful nostru fusese legat de o orientare politică la care el nu a aderat niciodată și pe care, mai mult, a dezavuat-o. Redăm „logica" ideilor contextuale și pasajul preluat. „Curentul gîndirist a îndeplinit cu conștiinciozitate «comedia socială» a hitleriștilor de a lucra la dezarmarea națională a poporului român în vederea transformării lui întîi în a furniza carne de tun, iar apoi într-una din națiunile sclave ale imperiului mondial visat de «supraoamenii» hitleriștilor"[7]. Urmează imediat: „Acelorași scopuri le-au servit și teoriile unui alt filosof burghez, la modă în anii dinaintea celui de-al doilea război mondial, Lucian Blaga"[8]. El „atribuie poporului român un specific «mioritic» adică un specific al resemnării în fața morții, al resemnării în fața dușmanului. Această teorie a contribuit și ea la pregătirea atmosferei politice și morale propice pentru înscăunarea dictaturii fasciste, pentru transformarea României într-un satelit al Germaniei hitleriste și împingerea poporului român în dezastruosul și criminalul război antisovietic"[9]. Și printr-o trăsătură de condei se conchide că și ciobanul mioritic a fost un purtător al cosmopolitismului: „Teoria lui Lucian Blaga, în fond, reprezintă o calomnie cosmopolită la adresa poporului român. Eroul fatalist al *Mioriței* este proclamat de această «teorie» drept purtător al specificului național"[10]. La lucrările sesiunii generale științifice ale Academiei din 21—25 martie 1951, într-o comunicare intitulată *Lucrările tovarășului Stalin asupra lingvisticei și problemele științelor sociale din țara noastră*[11] sunt reluate criticile menționate mai înainte. Sunt vizați I. Iordan, acad. Rosetti, Arghezi, Ion Barbu, Eusebiu Camilar, Al. Jar, Cicerone Teodorescu, E. Jebeleanu ș.a. Într-un context în care Bertrand Russel este calificat „decanul obscuranțiștilor anglo-americani" și unde se vorbește despre „delirul filologic al lui Whitehead, Russel & Co"[12] nu este omis nici numele lui Lucian Blaga.

Ținînd seama de toate acestea, părea a fi în „ordinea lucrurilor" scoaterea operelor lui Lucian Blaga din circulația bibliotecilor, fapt pe care el este exclus să nu îl fi aflat, de vreme

ce din 1951 a lucrat la Biblioteca Academiei din Cluj. Între *Publicațiile interzise pînă la data de 1 mai 1948*[13] sunt trecute două titluri de-ale sale: *Fenomenul originar* și *Ferestre colorate* (apărută la Arad în 1926). Cu un an mai tîrziu, în *Publicațiile nedifuzabile. Lista de circulație internă*[14] el reapare cu încă cinci lucrări: *Artă și valoare* (1939 sic!), *Cultură și cunoștință* (1922), *Geneza metaforei și sensul culturii* (1937), *Pietre pentru templul meu* (1919).

XI. 1950—1951

Începînd din decembrie 1949 la Cluj a apărut *Almanahul literar* avînd subtitlul de „Revistă lunară de cultură". Revista a preluat aproape total sarcina de a oglindi viața culturală de substanță a orașului. Cu toate acestea, cotidianul „Lupta Ardealului", care din 23 iunie 1951 a devenit „Făclia" (bineînțeles nu fără un oarecare temei), a continuat să aibă preocupări culturale. „Suplimentul cultural" ce apărea în interiorul lui și-a încetat existența în mai 1950, iar pagina culturală a mai durat doar un timp.

Clujul cultural al anilor 1950 și 1951 este intim legat de cele 12 numere pe an ale *Almanahului literar*, a cărui principală menire a fost creșterea de tinere talente (concluzia analizei revistei făcută cu ocazia Conferinței Scriitorilor pe Ardeal)[1]. În realitate, acei care au făcut și dominat *Almanahul literar* au fost, în afară de M. R. Paraschivescu și Emil Isac, relativ tinerii scriitori apăruți în legătură cu „Lupta Ardealului" și „Suplimentul curtural". Printre noile nume de scriitori apărute în Cluj se cuvine să semnalăm pe Alexandru Andrițoiu și Mircea Zaciu. Alexandru Andrițoiu era în 1950 în anul I al Facultății de Filologie. Acolo îl găsim la sfîrșitul lui aprilie în fruntea unui colectiv de 15 tovarăși chemați să se ocupe de problema arzătoare a multiplicării cursurilor ca U.T.M.-ist „fruntaș la învățătură și bun activist de organizație"[2]. A scris poezii, în „Lupta Ardealului" și în „Almanahul literar" unde și este prezentat în numărul din iunie 1950. Nu a scăpat de critici în cenaclul „Condeie noi", ce și-a schimbat în toamna lui 1951 denumirea devenind „Maxim Gorki". Mircea Zaciu a debutat în „Lupta Ardealului" printr-un articol și scrie reportaje (în bibliotecă, în uzine și spitale), dar mai ales proză. În *Almanahul literar* i se publică fragmente din romanul *Șobolanii* avînd o tematică legată de problemele politice ale zilei[3]. În „Lupta Ardealului" aprecierile sunt parcă neconsonante. Odată se spune că în *Almanahul literar* „vom găsi un fragment de roman intitulat *Șobolanii* semnat de tînărul prozator clujean Mircea Zaciu. Deși la o vîrstă la care nu s-au manifestat decît rareori prozatorii, Mircea Zaciu dă dovadă de o deosebită forță epică"[4]. Într-un alt număr, despre romanul său sunt formulate critici.

În *Almanahul literar,* alături de literatura propriu-zisă, erau întreținute, în multe cazuri cu seriozitate, competență și talent, și rubrici de interes mai larg: *Probleme și eseuri, Critica, Cronica, Recenzii.* Și astăzi o parte dintre ele se citesc cu plăcere, fără să lase miros de naftalină. Se disting între ele semnăturile lui M. R. Paraschivescu, Dumitru Micu, Cornel Regman, Iosif Pervain. Din păcate, din viața spirituală a Clujului lipseau fortuit mari personalități universitare caracterizate printr-o bună cunoaștere a culturii românești, militantism patriotic, sincronism european și care au înțeles cultura în esențialitatea ei ca un sistem deschis: Șt. Bezdechi, L. Blaga, I. Crăciun, O. Ghibu, Fl. Ștefănescu-Goangă, I. Lupaș, N. Mărgineanu, D. Popovici, D. D. Roșca, L. Rusu, E. Sperantia. Locul lor l-au luat cîteva cadre didactice de la filosofie exprimînd orientarea jdanovist-stalinistă. Ele nu doar că au preluat din ideile foiletonului *Împotriva cosmopolitismului și a obiectivismului în științele sociale* și ale lui C. I. Gulian, dar au manifestat o oarecare independență lărgind și adîncind critica dogmatică a culturii românești și concretizînd-o la creația de cultură a Clujului. Erau semne în plus că marxismul a fost transformat într-un jandarm ideologic ce nu admite nici o altă creație filosofică sau din alte domenii ale științelor socioumane (chiar marxismul aplicat la condițiile iugoslave era condamnat în acel timp total și foarte dur). Lucian Blaga nu a putut să nu ia act cu toată rațiunea și afectivitatea sa de această stare de lucruri, întărindu-și convingerea că nu are altă soluție decît să abandoneze creația sa din domeniul filosofiei.

Pavel Apostol, într-un număr din *Almanahul literar* din 1950[5], și-a întreținut atacul împotriva culturii noastre într-un amplu eșafodaj de propoziții ideologice, parcă fără cusur și folosite viclean ca scut și justificare (prin mistificare!) din operele lui V. I. Lenin. Primul care a căzut victimă a fost Mircea Eliade, cu romanul lui *Huliganii.* De aici s-a trecut la o serie de filosofi ai culturii „dela sterilul Maiorescu la misticul transfigurat — Lucian Blaga". „Maiorescu proclamă ideea cosmopolită a unei culturi de mandarini, ruptă de condițiile de viață și de luptă ale poporului"; el oglindește „practica amorală a clasei stăpînitoare"; „teoria maioresciană argumentează în favoarea șovinismului moșiero-burghez"; ea reflectă „politica

de desculturalizare a clasei stăpînitoare". C. Rădulescu-Motru e făcut continuator al „tezei maioresciene și al ideologiei burghezo-moșierești". Cartea lui Mircea Florian *Dialectica,* apărută în 1947, „este de la început și pînă la sfîrșit o perfidă încercare de a strecura sub masca nepărtinirii cea mai conștientă falsificare burgheză a istoriei filosofiei și a conținutlui adevărat al dialecticii marxiste". G. Ibrăileanu și E. Lovinescu sunt făcuți cosmopoliți. Eliade, T. Arghezi și Lucian Blaga „cotropesc cultura prin masiva mobilizare a tuturor resurselor misticismului". Concepției lui Lucian Blaga îi sunt afectate două pagini de critică în care se citează opiniile despre filosoful clujean din foiletonul amintit. Reținem ca mostre de rea credință din partea unuia care fusese blagian și-l avusese pe maestru ca profesor: concepția lui Lucian Blaga reprezintă „expresia sistematică a ideologiei difuze în toate publicațiile fasciste". „Amintind în toate încheieturile sale tradiția mistică, concepția lui Blaga despre cultură se situează în *întregime* [subl. lui P. A.] pe planul cotiturii înspre reacțiune, comună ideologiei burgheze a epocii imperialiste". „Actul de cultură este înțeles de Blaga ca o izbucnire a misterului în forma revelării de tip religios". „Teoria culturală a lui Blaga este iremediabil legată de ideologia fascistă".

Unul dintre asistenții lui Pavel Apostol, Andrei Roth, într-un articol publicat în *Almanahul literar* din iunie 1950[6] a urmat aceeași cale de circumscriere dogmatică a unor personalități ale culturii românești clujene. Sunt avuți în vedere îndeosebi prof. Dimitrie Popovici și conf. Ioan Breazu într-un articol cu titlul *Cursuri universitare în lumina discuțiilor.* Luăm ca exemplu „critica" la adresa cursului lui D. Popovici *Romantismul în literatura română veche:* „Autorul nu este consecvent pe o poziție ideologică justă; în curs abundă „elementele comparativiste, care nu numai că nu contribuie la lămurirea problemelor ci dimpotrivă le întunecă. Se urmărește astfel prezența acelorași teme în diverse literaturi (spre exemplu: tema «amărîtă turturea» a fost găsită și în simbolica egipteană), fără a analiza condițiile sociale pe care le reflectă diferitele teme"; „Se găsesc în cursul prof. Popovici și atitudini de ploconire față de cultura burgheză apuseană..." Același asistent a scris în anii 1950 și 1951 foiletoane, cronici de teatru și film. Într-un foileton[7] el a caracterizat conceptul cheie al existențialismului astfel: „Contradicțiile acestei lumi, contradicții de nerezolvat pentru burghezie, par absurde numai pentru cei ce se cramponează cu furia agoniei de această șubredă construcție. Pe lîngă aceste motive, absurdul a devenit una dintre categoriile fundamentale ale esteticii burghe-

ziei imperialiste, cu scopul de a servi la frînarea tendinței din ce în ce mai accentuate a maselor exploatate de a înlătura în mod revoluționar — deci rațional — contradicțiile acestei societăți". Aceste aberații estetice, spune autorul, reprezintă un pas „ce duce literatura burgheză în jos pe panta declinului spre descompunere cadaverică, spre moarte".

Informațiile controlabile despre învățămîntul filosofic din Universitate erau sărăcăcioase și nu tocmai încurajatoare pentru cineva care se interesa de soarta lui — și suntem convinși că Lucian Blaga a făcut-o. În planul muncii științifice a catedrei de filosofie era inclusă o temă de politologie din titlul căreia rezulta o înțelegere a proceselor sociale ce se petreceau la noi ca un export de revoluție[8]. S-a elaborat o fișă individuală de activitate săptămînală care să oglindească întreaga activitate a fiecărui tovarăș. S-a luat foarte serios în considerare „problema urmăririi cu atenție a fiecăruia dintre tovarășii tineri, pentru a-i putea ajuta la rezolvarea oricăror probleme, fie ele chiar de ordin *strict* [subl. ns.] «personal...»"[9]. Aflăm de asemenea, cum s-au pregătit studenții anului II al Facultății de filosofie: „În 1949—1950, 15 studenți din acest an au fost corigenți la examene. Anul acesta se cere deci o muncă susținută (...) în direcția aceasta, s-au ținut mai multe ședințe fulger, în care studenții anului II au analizat diferite aspecte interne ale grupei, stabilindu-se că în primul rînd trebuie lichidate cazurile de indisciplină la cursuri și seminarii (...) Astfel una din aceste atitudini greșite care se manifestă este și faptul că *de multe ori* [subl. ns.] se șoptește în cadrul seminariilor, formîndu-se bisericuțe prietenești, care strică unitatea grupei". Astfel „au fost criticate aspru tovarășele (...) În urma criticii făcute tovarășele și-au lichidat aceste slăbiciuni"[10].

XII. Acord final

Poziția manifestată față de creația filosofică a lui Lucian Blaga după 1948 și pînă în 1961, cînd a survenit dispariția sa, a fost de critică ascuțită, cu invocarea unui element de periculozitate ideologică. Derivau logic din această premisă atitudinile de ignorare a ei și de contestare a oricăror merite ale lui Lucian Blaga în acest domeniu. În cele ce urmează ne interesează în mod deosebit două manevre de a-l neglija ca filosof. Exemplul cel mai elocvent și, totodată, cel mai ciudat îl reprezintă *Studiul monografic. Universitatea „V. Babeș"*[1] cuprinzînd perioada de la 1918 (după Marea Unire)

și pînă în 1957. În el se înfățișează structura facultăților, compoziția catedrelor și schimbările survenite între timp. La paragraful *Științe filosofice*, acolo unde se prezintă secția de filosofie a Facultății de Litere și Filosofie, lista profesorilor și cîte o scurtă biografie profesională a acestora, numele lui Lucian Blaga lipsește cu desăvîrșire. El a fost pur și simplu epurat din istoria Universității unde ținuse cursuri din 1938 și pînă la sfîrșitul lui 1948. Nu avem motive să credem că acei care au coordonat *Studiul monografic* (prof. C. Daicoviciu, prof. Al. Roșca, lector Andrei Roth) au omis din greșeală sau întîmplare numele lui Lucian Blaga. Că din studiul respectiv lipsește și numele lui Pavel Apostol și al asistenților lui din perioada 1949—1953 nu ne mirăm chiar atît de mult. Plecarea deloc izbînditoare a lui Pavel Apostol din Cluj, este legată de o spectaculoasă răsturnare de forțe într-o ședință ținută la Institutul de istorie și filosofie al Academiei, filiala Cluj, unde el a pledat, în fond, sprijinit și de alții, pentru scoaterea profesorului David Prodan din învățămînt.

Deosebit este și cuvîntul rostit de prof. D. D. Roșca la catafalcul lui Lucian Blaga. Deși D. D. Roșca i-a fost coleg, deși amîndoi au fost filosofi, deși autorul *Existenței tragice* a vorbit în numele Universității unde Lucian Blaga predase cursuri de filosofie, ceea ce el a remarcat în legătură cu meritele lui ține *fundamental și exclusiv* de domeniul creației poetice. Bănuim că asupra prof. D. D. Roșca s-au exercitat atunci anumite presiuni ce l-au împiedicat să spună cinstit ce-ar fi dorit și ce s-ar fi cuvenit într-un asemenea prilej. Ne reamintim, nu tocmai cu plăcere, atmosfera creată în Universitate în ziua cînd corpul neînsuflețit al lui Lucian Blaga a fost așezat în Foaierul Casei Universitarilor. Secretarul șef al decanatului Facultății noastre, în urma unor dispoziții primite cine știe de unde, a umblat îngrijorat și agitat din sală în sală și pe coridoare anunțînd că nimeni nu are voie să părăsească clădirea centrală, iar cei ce-o vor face vor suporta consecințele de rigoare. Faptele credem să s-au petrecut astfel: lui D. D. Roșca cineva i-a dat „indicația“ să nu spună nimic în cuvîntul lui despre filosofia lui Lucian Blaga. Totodată i s-a cerut spre control textul înainte de a fi rostit. Cu acest prilej, pe paginile scrise cu cerneală apar anumite însemnări cu creionul. Ele nu par a fi ale autorului. Apoi D. D. Roșca operează cîteva modificări, ce se păstrează pe manuscrisul aflat la Biblioteca Centrală Universitară din Cluj-Napoca[2]. Iată cele mai de seamă schimbări ale textului. La începutul celui de-al treilea alineat unde este scris „După ani îndelungați de despărțire, ne-am reîntîlnit la Universitatea clujeană,

al cărui profesor a fost“ apare o tăietură. Înainte de „a fost“ exista inițial „prețuit și iubit de studenți“. Aprecierea cu totul adevărată se vede că a deranjat pe cineva. În același paragraf, în fraza „Blaga iubea prea mult văile și dealurile care s-au oglindit mai întîi în bogate imagini“ după „și dealurile“ există încă ceva și anume „și aerul“. Omisiunea ni se pare demnă de notat știind că ceea ce reprezenta fundalul problemei era gîndirea lui Lucian Blaga care și-a propus să oglindească, printre altele, specificul spiritualității noastre sau duhul românesc. La sfîrșitul paragrafului s-a tăiat „versuri strălucite de rezonanțe și fiorul marii poezii“ probabil pentru judecata de valoare de la sfîrșit. În paragraful patru este ștearsă următoarea informație, bănuită poate de cineva ca fiind improbabilă. „Iar volumul care va apare va arăta că Lucian Blaga transmite și peste mormînt poporului nostru o solie de mare poezie“. La începutul paragrafului cinci textul final cuprinde „Am amintit adineaori de iubirea mare a lui Lucian Blaga față de frumusețile patriei noastre“. Trebuie însă remarcat că „față de frumusețile patriei“ este o parte inclusă pe margine cu creionul, se pare, de alt scris. Ceva deosebit de semnificativ s-a tăiat și credem cu toată convingerea că exprima aprecierea de profunzime a lui D. D. Roșca: „Am amintit adineaori de iubirea mare a lui Lucian Blaga de *țară și de poporul nostru*“ (partea subliniată a fost omisă). În sfîrșit, în text a fost ștearsă și aprecierea „a acestui spirit atît de rafinat în cuget și-n simțiri“ ce amintea de un binecunoscut cîntec patriotic[3].

Lucian Blaga în ciuda stării de spirit apăsătoare creată în acei ani în jurul trilogiilor sale, nu a avut, după toate indiciile, nici un dubiu asupra valorii operei sale filosofice. Numai așa ne putem explica testamentul său editorial, redactat în august 1959, în care se află nu numai schița structurii sistemului lui filosofic, ci și credința, chiar dacă nu a fost afirmată expres, că în anii ce vor veni lucrările sale vor trezi un asemenea interes încît se va pune problema publicării lor sistematice: „Dacă s-ar întîmpla să nu mai ajung în situația de a-mi publica opera filosofică, doresc ca urmașii mei să se îngrijească de acest lucru. Cincisprezece volume alcătuiesc «sistemul» meu filosofic pe care îl socot încheiat“. „Baza editării trebuie s-o formeze trilogiile și volumele tipărite, litografiate sau manuscrise ce se găsesc în biblioteca mea. Să se țină exact seama de «corecturile» ce le-am făcut eu personal în aceste cărți“[4]. De asemenea, în același an, în memoriul către secția de cultură și artă a Comitetului Central al P.M.R. în legătură cu atacul unui scriitor la adresa sa, Lucian Blaga nu s-a dezis de filosofia sa, ci a și justificat-o. În ea, a spus el, am văzut

nu un „absolut“, ci „un simplu «moment», un moment într-un proces de înflorire, ce-o visam, a filosofiei românești... Toată opera mea filosofică o puneam astfel în perspectiva unui anume «relativism». Și dacă astăzi mai țin la ea este încă tot în această perspectivă: țin la ea nu ca la o «dogmă», ci ca la un rod al libertății mele de gîndire“[5]. Adevărul a fost de partea sa și nu putea să nu fie.

În anii de după 1961, interesul față de filosofia sa a trecut din anumite zone latente, unde bănuim că niciodată nu a scăzut, în cele manifeste. Aceasta mai ales de prin 1965, cînd cursul evenimentelor devenise potrivnic dogmatismului și favorabil unei evoluții culturale firești. Am simplifica lucrurile dacă am crede că rămășițele vechilor tare dogmatice au dispărut peste noapte. Într-o ședință a Academiei de Științe Sociale și Politice ținută în 1970, în care s-au discutat problemele moștenirii culturale, gîndirea filosofică a lui Lucian Blaga a constituit de fapt, obiectul fundamental de critică. Lista participanților la discuții coincide, în linii generale, cu tradiția antiblagiană din cultura noastră ajunsă la stadiul disoluției ei. Într-adevăr, ședința din 1972 a aceleiași Academii, discutînd tot moștenirea culturală, și-a schimbat subit intențiile critice la adresa filosofului ardelean, efect la care, după știrea noastră, și-a adus contribuția și D. Ghișe.

„Dezghețul“ a început îndeosebi prin publicarea cîtorva lucrări necunoscute nu numai publicului larg, dar nici măcar specialiștilor și care păreau a-l „salva“ pe filosof prin aducerea lui în proximitatea sau cadrele marxismului: *Gîndirea românească în Transilvania în secolul al XVIII-lea* (1966)[6], *Experimentul și spiritul matematic* (1969)[7], *Aspecte antropologice* (1977)[8], *Ființa istorică* (1977)[9]. Într-o epocă în care s-a acordat o mare atenție ideologică problemelor unității, suveranității și independenței naționale remarcabilă a fost publicarea *Trilogiei culturii* (1969)[10], veritabilă profesiune de credință națională a filosofului născut în Lancrăm, și parte integrantă a sistemului lui filosofic. În anii din urmă au început să apară două ediții ale operelor lui. Cea pregătită de Dorli Blaga, în ultimele două volume (8 și 9)[11], a trecut la publicarea trilogiilor. Cealaltă, elaborată de George Gană[12], urmează să ajungă în zona filosofiei blagiene. În lucrările de istoria filosofiei românești, aprecierile în legătură cu opera lui Lucian Blaga au suferit în ultimii ani, în mod treptat (și cu unele meandre), schimbări de substanță. Au apărut și cîteva monografii avînd drept obiect opera sa filosofică. Dintre acestea amintim, pentru profunzimea și îndrăzneala ei, lucrarea lui Ion Mihail Popescu intitulată *O perspectivă românească asupra teoriei culturii și valorilor* (1980)[13]. În revistele social-politice și de cultură asistăm la o creștere a interesului față de filosofia lui Lucian Blaga. În 1977, bibliografia Lucian Blaga întocmită de D. Vatamaniuc ajunsese la 8750 de semnalări[14]. În prezent, suntem siguri că ea a depășit cifra de 10.000. La întreținerea acestui interes a contribuit în ultimii ani și *Festivalul Lucian Blaga* de la Sebeș. Începînd din 1984 comunicările din cadrul lui au fost structurate pe probleme de filosofie: *Filosofia culturii* (1984), *Filosofie și istorie* (1985) *Valoare și filosofie* (1986). Analiza adîncită și critică a filosofiei blagiene are în aceste condiții șansa unei afirmări neobstrucționiste și plenare.

După 1951 Lucian Blaga a intrat într-o nouă perioadă a vieții și creației lui, aproape exclusiv poetică. În constelația ei un rol important l-au jucat relațiile cu un grup relativ restrîns de literați. Este o altă perioadă despre care, poate, vom scrie cu o altă ocazie.

Note

I. Reîntoarcerea

1 Se cuvine a fi menționate volumele lui Bazil Gruia, *Blaga inedit. Amintiri și documente*, Editura Dacia, 1974; *Blaga inedit. Efigii documentare*, în două volume, Editura Dacia, 1981, cel al lui Lelia Rugescu, *Cu Lucian Blaga*, Editura Dacia, 1985 și serialul *Controverse: „Cazul Blaga“* scris de Pavel Țugui și apărut în „Revista de istorie și teorie literară“, începînd din 1984.

2 A lucrat, după cum se știe, în diplomație.

3 Celelalte cursuri de filosofie erau ținute de prof. Marin Ștefănescu și prof. Dumitru D. Roșca.

4 Anul I, Nr. 1 ianuarie 1941.

5 *„Națiunea Română“*, Anul I, nr. 1, 15 oct. 1944.

6 *Idem*, nr. 5, 12 nov. 1944.

7 „Tribuna nouă“, Anul I. nr. 1.

8 *Idem*, nr. 25, 19, 20 noiembrie 1945.

9 *Idem*, nr. 8, 29, 30 octombrie 1945.

10 *Idem*, nr. 124, 29 martie 1945.

11 *Idem*, Anul II, nr. 249, 1 septembrie 1946.

12 *Idem*, Anul I, nr. 18, 11, 12 noiembrie 1945.

13 *Idem*, nr. 16, 7, 8 noiembrie 1945.

14 *„Națiunea Română“*, nr. 7, 26 noiembrie 1944.

15 *„Tribuna nouă“*, nr. 21, 16 noiembrie 1945.

16 *Idem*, nr. 28, 24, 25 noiembrie 1945.

17 *Idem*, Anul IV, nr. 721, 5 aprilie 1948.

18 *Idem*, Anul I, nr. 48, 20 decembrie 1945.

II. Suspendarea din învățămînt

[1] Pavel Țugui, *Controverse: „Cazul Blaga"*, I, „Revista de istorie și teorie literară", Anul XXXII, nr. 3, 1984, p. 142.
[2] „Tribuna nouă", Anul III, nr. 367, 31, ian. 1947.
[3] „Tribuna nouă", anul II, nr. 332, 10. dec. 1946.
[4] Scrisoare din 5 noiembrie 1949.
[5] Scrisoare din 15 iulie 1949.
[6] Ținînd seama de concizia, rigurozitatea și precizia scrisorilor lui Lucian Blaga către M. Ralea, este exclusă ipoteza unei greșeli.
[7] Pavel Țugui, *Controverse*... p. 142.
[8] Lucrarea se află în posesia noastră.
[9] „Tribuna nouă", Anul I, nr. 18, 11 noiembrie 1945.
[10] Vatamaniuc în studiul bibliografic „Lucian Blaga" nu îl identifică pe Pavel Apostol ca autor al interviului.
[11] „Tribuna nouă", Anul I, nr. 35, decembrie 1945.

III. Asistent și profesor

[1] „Tribuna nouă", nr. 18, 11 și 12 nov. 1945.
[2] „Lupta Ardealului", Anul III, nr. 266, 7 iulie 1947.
[3] *Ibidem*, nr. 308, 24 august 1947.
[4] *Ibidem*, Anul IV, nr. 440, 6 februarie 1948.
[5] *Ibidem*, nr. 455, 23 februarie 1948.
[6] *Ibidem*, nr. 466, 7 martie 1948.
[7] *Ibidem*, nr. 459, 25 februarie 1948.
[8] *Ibidem*, nr. 466, 7 martie 1948; nr. 467, 8 martie; nr. 470, 11 martie; nr. 471, 12 martie.
[9] Pavel Țugui, *Controverse: „Cazul Blaga"*, „Revista de Istorie și teoria literară", Anul XXXII, nr. 3 iulie-septembrie 1984.

IV. Antiteza ideologică

[1] București, Editura Cartea Românească, 1980, p. 273 și urm. Este de remarcat faptul că Marin Preda face distincție între marxism și dogma lui.
[2] *Meandrele adevărului*, Cluj-Napoca, Ed. Dacia, 1983, p. 187 și urm.
[3] „Revista de istorie și teorie literară", Anul XXXII, nr. 3, 1984, p. 141.
[4] Anul XXXVIII, nr. 1, p. 49 și urm.
[5] „Revista de istorie și teorie literară", p. 141—142.
[6] Anul XXVI, nr. 13—14, *Linia generală*. Este stranie această nouă poziție a lui N. Tatu. El a publicat, cu puțin timp în urmă, două articole referitoare la lucrarea lui Lucian Blaga *Censura transcendentă* („Viața Românească", nr. 9 și nr. 10—12, mai, respectiv iunie 1934). În ele se spunea că ne aflăm în prezența unei opere „de o neobișnuită densitate de gîndire" în care autorul se singularizează „pe piscuri de altitudine excepționale".
[7] Nr. 3, 1936.
[8] Nr. 1 ianuarie 1946, p. 52.

[9] Vezi publicistica lui Lucian Blaga din acei ani.
[10] Lucian Blaga, *Isvoade*, București, Editura Minerva, 1972, p. 182 și urm.
[11] Din articolul de fond al „Tribunei noi" din 21 septembrie 1946 (Anul II, nr. 266) aflăm: „Delegația română pentru Conferința de Pace s-a reîntors în țară. Ieri i s-a făcut aici la Cluj o primire grandioasă".
[12] Lucrețiu Pătrășcanu cu ocazia unei vizite (nu tocmai întîmplătoare) făcute la Cluj la începutul lunii mai a spus, printre altele, că asistăm, se pare, „la o încercare susținută de a produce în mod voit o stare turbure la noi". El a fost categoric: „Nici o milă pentru cei ce pun în joc unitatea statului" („Tribuna nouă", Anul II, nr. 182, 11 mai 1946).
[13] Anul III, nr. 617.

V. Cauză și efect

[1] Persoane cu funcții în anii respectivi ne-au informat că Lucian Blaga a fost ferit de repercusiuni grave de către Mihail Ralea și Tudor Vianu, care au ajuns în acest scop pînă la înalte personalități politice ale vremii. Din perspectiva ipotezei legăturii de tip cauză-efect, ajutorul pomenit pare un fapt de neînțeles.
[2] „Lupta Ardealului" nr. 3, 23 martie 1945.
[3] Nr. 15, 17 iunie 1945.
[4] Anul III, nr. 384, 24 martie 1947.
[5] 31 ianuarie 1948.
[6] „Tribuna nouă", Anul III, nr. 606, 19 noiembrie 1947.
[7] *Ibidem*, nr. 625, 12 decembrie 1947.
[8] *Ibidem*, nr. 675, 14 februarie 1948.
[9] *Ibidem*, nr. 769; 771; 772 din 31 mai, 2 iunie și 3 iunie 1948.
[10] Anul I, nr. 1, joi 8 martie 1945.
[11] „Adevărul Ardealului", nr. 16, 24 ianuarie 1945.
[12] Nr. 54, 12 octombrie 1946.
[13] „Lupta Ardealului", 19 ianuarie 1947.
[14] *Ibidem*, Anul III, nr. 405, 20 decembrie 1947.
[15] *Ibidem*, 5 februarie 1948.
[16] *Ibidem*.
[17] „Tribuna nouă", Anul III, nr. 573, 9 octombrie 1947.
[18] *Ibidem*, Anul IV, nr. 647, 12 ianuarie 1948.

VI. Anul 1949

[1] Nr. 736, 14 ianuarie.
[2] 737, 15 ianuarie.
[3] 916, 16 august
[4] 739, 17 ianuarie
[5] 741, 20 ianuarie
[6] 808, 9 aprilie
[7] 926, 29 august;
[8] Publicațiile „Bulletin de linguistique" și „Revista de oftalmologie" au fost criticate pentru cosmopolitism. Nici critica nu a scăpat de acuze ideologice.
[9] 741, 20 ianuarie.
[10] 947, 23 septembrie
[11] Din *Critica „pasiune vie". Pe marginea eseurilor critice ale tov.*

Ion Vitner de D. Micu, 851, 2 iunie.
[12] *Despre oglindirea realității*, de D. Micu
[13] 1027, 31 decembrie.
[14] Vezi, *Spre o literatură nouă*, i.o. (probabil Ioanichie Olteanu, n. ns.), 922, 23 august; *Sarcinile secției Condeie noi a filialei din Cluj a U.S. din R.P.R.* de D. Micu, 968, 17 octombrie și „Suplimentul cultural" al „Luptei Ardealului" nr. 1000.
[15] 922, 23 august
[16] 768, 21 februarie
[17] 957, 5 octombrie
[18] 805, 6 aprilie, articol reprodus din presa centrală.
[19] 837, 16 mai.
[20] *Ibidem.*
[21] 871, 25 iunie.
[22] 837, 16 mai.
[23] *Ibidem.*
[24] 993, 17 noiembrie.
[25] *După începerea cursurilor universitare*, de George Munteanu, 968, 17 octombrie.
[26] *Ibidem.*
[27] 946, 24 septembrie.
[28] 1019, 19 decembrie.
[29] 1021, 22 decembrie.

VII. Istoria unei opere

[1] Vechiul Institut de Istorie Națională.
[2] Manuscris existent la Biblioteca Centrală Universitară din Cluj-Napoca.
[3] *Cinci ani de realizări la Institutul de Istorie și Filosofie din Cluj*, nr. 924, 27 august 1949. Institutul era prins în elaborarea vol. X al *Anuarului* Institutului. În același timp, în perioada amintită au mai fost publicate 8 lucrări mai mari în Biblioteca Institutului, nr. 12—19.
[4] Am utilizat scrisorile aflate în patrimoniul Bibliotecii Centrale Universitare din Cluj-Napoca.
[5] Scrisoare din 5 noiembrie 1949.
[6] *Ibidem.*
[7] Scrisoare din 31 august 1950.
[8] Scrisoare din 15 iulie 1949.
[9] Scrisoare din 13 ianuarie 1950.
[10] Revista de știință și filosofie, nr. 1, ianuarie-martie 1949. Redactor responsabil Mihail Roller.
[11] C. I. Gulian îl numește Paul și nu Pavel.
[12] 13 ianuarie 1949.
[13] Scrisoare din 31 martie 1951.
[14] Scrisoare din 24 noiembrie 1949.
[15] C. I. Gulian, A. G. Vaida, Mircea Florian, Dan Bădărău, M. Petrescu și I. Șulea Firu.
[16] Există convergență între observațiile lui C. I. Gulian (asupra cărora vom reveni) și cele făcute la Cluj (ele pot fi bănuite din scrierile lui Lucian Blaga).
[17] Scrisoare din 15 decembrie 1950.
[18] *Ibidem.*

[19] Eugen S. Cucerzan a publicat cîteva fragmente din această variantă în „Vatra" nr. 5 din 1976. Totodată, cu ocazia publicării în „Tribuna" a corespondenței lui Lucian Blaga și M. Ralea el judecă, se pare, pozitiv varianta abreviată.

VIII. Creație și critică

[1] Vezi Lelia Rugescu, *Cu Lucian Blaga*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1985, p. 100—102.
[2] Lucian Blaga, *Gândirea românească în Transilvania în secolul al XVIII-lea*, București, Editura științifică, 1966, Ediție îngrijită de George Ivașcu, p. 6.
[3] *Ibidem*, p. 10.
[4] Vezi lucrările lui D. Prodan, Ștefan Ștefănescu, Pompiliu Teodor, Keith Hitchins, Nicolae Bocșan, Ladislau Gyémánt, ș.a.
[5] C. I. Gulian a corectat textul scrisorii.
[6] Scrisoarea din 5 noiembrie 1949.
[7] Ediția George Ivașcu, p. 15.
[8] Vezi nota 4.

IX. Varianta abreviată

[1] La început, pregătirea publicării ei a fost făcută de David Prodan, Dumitru Ghișe și Pompiliu Teodor. Printr-un anume concurs de împrejurări această întreprindere i-a revenit apoi lui George Ivașcu.
[2] Alături de el, în Institut sau în afară, sprijinindu-l efectiv au fost totuși oameni de suflet ca, de pildă, E. Petrovici, David Prodan ș.a.
[3] Unde și cele de la București au devenit, parcă, obligatorii.
[4] Mss. 4772, Biblioteca Centrală Universitară din Cluj-Napoca.
[5] Aici manuscrisul se întrerupe.
[6] Mss. 4771 Biblioteca Centrală Universitară, p. 22.
[7] *Ibidem*, p. 17.
[8] *Ibidem*, p. 46.
[9] *Ibidem*, p. 28.
[10] Discutabile sînt (în ceea ce privește utilitatea lor în tratarea temei) și referirile la procesul acumulării primitive din *Capitalul* lui Marx, precum și la războiul țărănesc german analizat de Engels.

X. Cîntecul lebedei

[1] *Lucian Blaga 1895—1961 Bibliografie*, D. Vatamaniuc, Editura științifică și enciclopedică, București, 1977, p. XLVIII.
[2] Ion Mihail Popescu, *O perspectivă românească asupra teoriei, culturii și valorilor*, București, Editura Eminescu, 1980, p. 41.
[3] Prof. Al. Roșca ne-a mărturisit că într-o discuție cu Lucian Blaga, acesta i-a vorbit de hotărîrea sa în acest sens.
[4] A. A. Jdanov, *Cuvîntarea la discuțiile în jurul lucrării lui G. F. Alexandrov: „Istoria Filosofiei Occidentale"*, Ed. P.C.R., 1947, p. 25.
[5] p. 184.
[6] *Ibidem*, p. 185.
[7] *Impotriva cosmopolitismului și obiectivismului în științele sociale*, București, Ed. P.M.R., 1949, p. 35.
[8] *Ibidem.*

[9] *Ibidem.*
[10] *Ibidem*, p. 36.
[11] *Lucrările sesiunii generale științifice ale Academiei R.P.R.* din 21—25 martie 1951, Ed. Academiei R.P.R., 1951.
[12] *Ibidem*, p. 34.
[13] Societatea națională de editură și arte grafice, București.
[14] Ministerul Artelor și Informațiilor, București, 1949.

XI. 1950—1951

[1] „Lupta Ardealului", nr. 1389, 12 martie 1951.
[2] Nr. 1124, 28 aprilie 1950.
[3] „Almanahul Literar", nr. 2—3, 1950.
[4] „Lupta Ardealului", nr. 1063, 13 februarie 1950.
[5] *Teoria leninistă a reflectării și spiritul de partid în cultură*, „Almanahul literar", Anul I, nr. 2—3, 1950.
[6] Nr. 6, 1950.
[7] *Un document al putrefacției literaturii burgheziei imperialiste*, „Lupta Ardealului", nr. 1074, 26 februarie 1950.
[8] Titlul lucrării științifice: *U.R.S.S. factor determinant în apariția și dezvoltarea democrației populare în țara noastră*, nr. 1245, 22 septembrie 1950.
[9] Nr. 1062, 12 februarie 1950.
[10] „Lupta Ardealului", anul VI, 1339, 13 ianuarie 1951.

XII. Acord final

[1] Cluj, 1957.
[2] Cuvîntul lui D. D. Roșca a fost publicat de S. Mîndruț în „Steaua", nr. 5 (408) mai 1981 fără modificările de pe text.
[3] Circulă informația că D. D. Roșca în cuvîntul său ar fi semnalat unele limite ale filosofiei lui Lucian Blaga. În ceea ce ne privește considerăm că ea nu este plauzibilă.
[4] Dorli Blaga, *Notă asupra ediției*, în Lucian Blaga, *Opere*, vol. 8, *Trilogia cunoașterii*, București, Ed. Minerva, 1983, p. 57—58.
[5] Mircea Zaciu, *Restaurarea documentului*, în *Lancea lui Ahile*, București, Cartea Românească, 1980, p. 375.
[6] Ediție îngrijită de George Ivașcu, București, Editura Științifică, 1966.
[7] Prefață Călina Mare, București, Editura Științifică, 1969.
[8] Ediție îngrijită și prefațată de Ion Maxim, Postfață de Al. Tănase, Timișoara, Ed. Facla, 1976.
[9] Ediție îngrijită și postfață de T. Cătineanu, Cluj-Napoca, Ed. Dacia, 1977.
[10] Cuvînt înainte de D. Ghișe, București, Editura pentru literatură universală, 1969.
[11] Volumul 9, *Trilogia culturii*, Studiu introductiv Al. Tănase, București, Ed. Minerva, 1985.
[12] Ultimul volum, 3, *Teatru*, București, Ed. Minerva, 1986.
[13] București, Editura Eminescu.
[14] București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1977.

EXISTENȚA TRAGICĂ

Menționînd prezența la Hegel a unui „punct de vedere unic de unde privite, toate fenomenele ar părea inteligibile[1], D. D. Roșca spune că „Francezul măsurat la mers și cuvinte în întreprinderi care s-a chemat Hippolyte Taine"[2] a scris în ultima sa pagină de filosofie propriu-zisă „un imn în onoarea temerarei tentative hegeliene"[3]. Unde descoperă filosoful nostru această ultimă pagină? În ediția princeps a *Inteligenței*: „pagină *suprimată* [subl. ns.] în edițiile ulterioare"[4]. (Procedeul folosit de D. D. Roșca în apropiere de zonele latente ale gîndirii lui H. Taine poate fi și trebuie împrumutat și în analiza propriei sale opere. Am în vedere înțelegerea adecvată a lucrării sale definitorii *Existența tragică* și, mai precis, luarea în considerare a diferențelor semnificative dintre ediția princeps din 1934 și cea definitivă din 1968. Deși ediția din 1968 a fost numită definitivă, ea nu poate scoate din cultura noastră ediția din 1934, iar istoricul filosofiei românești trebuie să le privească pe amîndouă ca fapte relativ de sine stătătoare, și nu numai ca două fețe ale uneia și aceleiași monede. În unele lucrări și exegeze apărute la noi în ultimii ani nu se face nici o disociere între cele două ediții, în altele se ia în considerare doar ediția din 1968 și în sfîrșit în volumul II, partea I-a din *Istoria filosofiei românești*[5] Al. Tănase, scriind despre D. D. Roșca, citează parcă nu total întîmplător de șapte ori ediția din 1934 și de cinci ori ediția din 1968. Gh. Al. Cazan utilizează în cursul de *Istoria filosofiei românești*[6] doar ediția din 1968. Tot astfel procedează și T. Cătineanu în monografia sa *Structura unei sinteze filosofice*, volumul I[7]. În limba maghiară a fost tradusă la noi ediția din 1968[8] fără să se remarce diferențele față de ediția din 1934[9].

În 1977 a apărut la București, în Editura Academiei Republicii Socialiste România, traducerea franceză a *Existenței tragice* făcută de autor. În *Avant-propos*, la subsol, aflăm că eseul „a fost în 1938 pe punctul de a apare în franceză, grație concursului amabil oferit autorului de M. Emile Bréhier. Dar, din păcate, scrie D. D. Roșca, atunci tipărirea lui a fost amînată *sine die* de către editorul din Paris din cauza agravării situației politice internaționale"[10]. D. D. Roșca nu precizează

dacă ediția în limba franceză (din 1977) este traducerea pe care el a făcut-o în 1938 primei ediții a lucrării lui. Comparația dintre ediția din 1977 și cea din 1968 scoate la lumină marea lor asemănare (nu identitatea lor). Ipoteza conform căreia ediția definitivă (1968) este o copie a variantei franceze din 1938 este puțin probabilă avînd în vedere analiza logică și ideologică a anumitor omisiuni și adăugiri. Oricum, pare tentantă a fi susținută ideea mai multor variante ale *Existenței tragice:* princeps (1934), prima traducere franceză (1938), ediția definitivă (1968), a doua variantă a traducerii franceze (1977).

Compararea cuvînt cu cuvînt a celor două ediții dezvăluie existența a aproximativ 350 de modificări făcute de autor după 34 de ani operei sale principale (din proprie inițiativă sau, probabil, induse în principal de editură). După felul și ponderea lor aceste modificări se prezintă astfel: *Stilistice* (fără să modifice sensul ideilor), constînd în schimbarea unui cuvînt cu altul (de ex. sentimentală cu afectivă, sufletul cu mintea noastră) sau înlocuirea majusculelor din scrierea unor cuvinte. Ele sînt în jur de 40; *Schimbări de ușoară nuanță de sens*, realizate prin renunțarea sau punerea de ghilimele la unele cuvinte, ștergerea sau punerea punctelor de suspensie, sublinierea sau ștergerea unor sublinieri de cuvinte, grupuri de cuvinte sau chiar fraze întregi. Acestea însumează 165 de cazuri în cadrul cărora ultimul procedeu deține ponderea cea mai mare (în jur de 100); *Schimbări de sens* obținute fie prin adăugiri de cuvinte, șiruri de cuvinte, propoziții și fraze, paragrafe — fie prin omiterea lor. În total, numărul lor se ridică la aproape 150, predominînd adăugirile în pondere de 2/3. Deși proporția cea mai mare o au adăugirile și omisiunile de cuvinte, cele mai serioase modificări de sens sunt legate de adăugirile și omisiunile de propoziții, fraze și paragrafe. În ediția din 1968 există un *Cuvînt înainte* de două pagini, într-un loc 10 rînduri compacte și un gen de anteîncheiere de aproape o pagină ce lipseau în ediția din 1934. Omisiunile mai extinse din ediția 1968 sunt de 7 pagini, de două ori de 11 rînduri și într-un loc de patru pagini și jumătate[11].

Ar fi nevoie de mult spațiu pentru a prezenta și interpreta diferențele dintre cele două ediții. Mă voi limita doar la cîteva dintre ele. Cuvîntul *miracol* în ediția din 1968 este pus între ghilimele. Despre concepția sa, D. D. Roșca spune în 1934 că pledează „pentru o foarte neconfortabilă filosofie a vieții"[12]. În 1968 se adaugă: „neconfortabilă dar afirmativă, cum va reieși din capitolul final al cărții"[13]. În 1934, în legătură cu definirea filosofiei se spune: „În felul ei, filosofia este, prin urmare, artă

nu știință"[14]. În 1968 sensul definiției se schimbă: „filosofia mare este prin urmare, oarecum mai aproape de artă decît de știință"[15]. În ediția din 1968 nu mai apare: „Spus franc și precis: ideea determinismului universal este act de credință, nu axiomă de știință"[16] În aceeași direcție o ștersătură lasă textul din 1968 incomplet: Despre legătura dintre fenomene se spune că „ar putea exista obiectiv, dar, în măsură egală, ar putea să nu existe. În cazul întîi, determinismul ar corespunde adevărului obiectiv"[17]. Aici textul se întrerupe. Lipsește: „în cazul al doilea n-ar putea fi vorba deloc de determinism și raționalitate"[18]. În ediția princeps, vorbind despre creație, D. D. Roșca spune: „Acest inedit continuu implică deci cu necesitate elemente ireductibile, iraționale"[19]. Fraza este ștearsă, apoi, în ediția definitivă. Deasemenea, el omite în 1968 ideea că explicația pe care vrem să o dăm vieții istorice și morale „duce la admiterea unei multiplicități de iraționale"[20]. În 1934 el dezvăluie cu mai multe ocazii fenomenul de alienare a omului în societate în *general*. Dar, în 1968, în toate aceste cazuri se face precizarea că este vorba de societatea *capitalistă*[21]. În 1934 se întrebă „Cine știe dacă Universul nu este o lume unde întîmplarea oarbă este suverană . . ."[22]. În 1968 n-o mai face. Prezentînd determinismul lui Marx în 1934 are rezerve foarte serioase față de conținutul lui în mai mult de patru pagini. Pe Lenin îl admonestează pentru credința în respectivul determinism. În 1968 toate acestea au fost scoase din carte. Capitolul IV îl încheie în 1934 cu un citat împrumutat de la un artist ce ni-l prezintă pe D. D. Roșca neinteresat în transformarea societății: „Așează-ți fericirea supremă în experiențele ce le institui, și nu în rezultatele pe care acestea par a le promite"[23]. Atitudinea față de problemă pare schimbată în 1968.

Omisiunile, după cum se poate constata, în mod hotărît și constant diminuează amplitudinea, aria și, în parte, însuși conținutul conștiinței tragice a existenței percepută de D. D. Roșca în 1934. Adăugirile urmează exact aceeași direcție. *Cuvîntul înainte* din 1968 orientează într-un anumit sens lectura cititorului și, mai precis, într-unul dezirabil începutului deceniului al 7-lea (cartea, spune autorul ei, este „de pe poziții raționaliste opusă cu hotărîre și vreau să cred, cu suficientă limpezime iraționalismul mistic de orice nuanță"[24]. El își autocaracterizează lucrarea după o grilă de valori la ordinea zilei: ea ne arată „cum a văzut lumea și viața un tînăr intelectual român care le privea de pe pozițiile celei mai înaintate ale filosofiei nemarxiste a timpului"[25]. Concluzia generală formulată doar în 1968 e și mai elocventă: cartea „propune o atitudine eroică în fața

existenței, o concepție care, în pofida structurii antagonice a esenței însăși a lumii, spune da! vieții“[26].

Luînd în considerare semnificațiile modificărilor aduse ediției definitive a *Existenței tragice* față de ediția anterioară nu cred că nu este lipsit de tîlc și nici o exagerare să ne punem cîteva întrebări: În care dintre cele două ediții se afirmă cel mai *viguros* și mai *original* filosoful D. D. Roșca. Unde este locul cel mai pertinent al *Existenței tragice?* În timpul și spațiul social al lui 1934 (cu toate contradicțiile și vicisitudinile epocii, surprinsă admirabil și sincron spiritului european de filosoful clujean)[27], sau al lui 1968 (cînd s-a schimbat nu doar existența ci și filosofia europeană ce a dezvăluit și aprofundat antropologia existențialistă, dar și pe cea a lui Marx, necunoscută public în 1934)? Ce ediție e armonizată cel mai bine cu restul operei lui D. D. Roșca? Ne aflăm în prezența unei singure opere, sau a două opere esențial diferite?[28] Nu cumva retușurile de substanță ale ediției din 1968 au transformat *Existența tragică* într-o *Existență cvasitragică?* Care din cele două *conștiințe* din ediția princeps sau din ediția definitivă ar putea să tenteze într-o măsură mai mare o minte înclinată să-și pună cu seriozitate și responsabalitate probleme în legătură cu destinul contemporan al omului?

Note

1 *Existența tragică*, București, Ed. Fundațiilor, 1934, p. 38.
2 *Ibidem*, p. 39.
3 *Ibidem*, p. 40.
4 *Ibidem*, p. 40.
5 București, Editura Academiei Republicii Socialiste România, 1980.
6 București, Ed. didactică și pedagogică, 1984.
7 Cluj-Napoca, Editura Dacia, 1981.
8 Bukarest, Tudományos Könyvkiadó, 1971.
9 În ciuda unei interesante postfețe scrise de Bretter György.
10 p. 7.
11 Redactorul Editurii Științifice care s-a îngrijit de ediția din 1968 a *Existenței tragice* susține că editura nu a cerut autorului nici o modificare de text.
12 Ed. 1934, p. 16.
13 Ed. 1968, p. 18.
14 Ed. 1934, p. 22.
15 Ed. 1968, p. 24.

16 Ed. 1934, p. 81.
17 Ed. 1968, p. 74.
18 Ed. 1934, p. 82.
19 *Ibidem*, p. 106.
20 *Ibidem*, p. 106.
21 Ed. 1968, p. 120, 121, 122 etc.
22 Ed. 1934, p. 195.
23 *Ibidem*, p. 246.
24 Ed. 1968, p. 7.
25 *Ibidem*, p. 9.
26 *Ibidem*, p. 205. Se cuvine aici o subliniere. Conceptul *viață*, chiar în acest context, trebuie înțeles altfel decît în sensul atribuit de vorbirea curentă. Ar fi util și interesant să se vadă ce legături păstrează cu filosofia lui Hegel. Sistemul lui Hegel — spunea în 1943 într-un eseu D. D. Roșca („Țara“, 5, V, 1943 și urm.) — este bazat pe o „intuiție inițială“ conform căreia „existența în totalitatea ei este viață“. Sistemul hegelian trebuie considerat „ca exteriorizarea impunătoare a unui uriaș efort de demonstrație rațională și abstractă a viziunii mistice-religioase care afirmă că existența în totalitatea ei și în esența ei ultimă este viața“.

27 D. D. Roșca, în 1934, nu numai că a semnalat caracterul viu al operei lui Hegel dar, mai mult, a îndrăznit „să propună o întoarcere la metafizica dialecticianului german“. În deceniul al 4-lea cînd a fost scrisă *Existența tragică* reîntoarcerea la Hegel a fost un fenomen european. Primul congres Hegel a avut loc în 1930, „La Revue Métaphysique“ a dedicat filosofului german un număr special (1931), la Paris se țineau prelegeri despre Hegel (1933—1939) frecventate de Sartre, Merleau-Ponty, Raymond Aron. Studii despre Hegel au apărut în perioada respectivă în Germania, Olanda, Marea Britanie, Italia. În 1943 (în articolul din „Țara“) D. D. Roșca credea în continuare „că o reală renaștere a hegelianismului ar răspunde, în spiritul vremii, unor nevoi adînci ale timpului în care ne-a fost dat să trăim. Atotcuprinderea metafizicii hegeliene ar putea „să ralieze majoritatea inteligențelor gînditoare ale veacului nostru“.

28 Modificări importante a operat D. D. Roșca și în cazul eseurilor lui de dimensiuni mai restrînse (*Valori veșnice, Temeiuri filosofice ale ideii naționale, Neotomism și neotomiști)*. Astfel, în 1941 și 1943, în *Valori veșnice*, include un *Post-scriptum* în care sunt trecute aliniatele publicate de I. Todoran în *Bazele axiologice* ale binelui ce redau, spune profesorul clujean, „succint concepția noastră despre valori“ (D. D. Roșca, *Puncte de sprijin*, Sibiu, Editura Țara, 1943, p. 88). După război, D. D. Roșca nu mai acceptă caracterizarea amintită și nu o mai recomandă cititorilor. Iată și o modificare de text. În 1943 în *Valori veșnice* se spunea: „pudoarea spirituală e însușirea caracteristică a nebarbarului. Ea presupune obiceiul de a te măsura din cînd în cînd cu chipul ideal al omului, propus drept model de către Creștinism conștiinței popoarelor europene“ (p. 82). După război el taie „propus drept model de către Creștinism conștiinței popoarelor europene“ și adaugă în loc „chip ideal elaborat treptat de conștiința popoarelor creatoare de cultură ale Europei“. În *Temeiuri filosofice ale ideii naționale* în 1943 se spunea: „Se pot scoate temeiuri filosofice — temeiuri mai solide, cum vom vedea îndată — și dintr-o speculație cu sens hotărît spiritualist“. În ultima ediție a eseurilor se taie „hotărît spiritualist“ și se înlocuiește cu „ce ține de lumea specific umană, adică de lumea spiritului“.

D. D. ROȘCA: ÎNTRE SOCRATE ȘI BĂRNUȚIU

I. În prima jumătate a anului 1944, D. D. Roșca a publicat, în „Luceafărul", eseul *Europeanul Bărnuțiu,* una dintre cele mai frumoase dintre scrierile lui. Titlul, ca de altfel întregul lui conținut, leagă într-o fericită unitate universalul (spiritul european) cu particularul (liderul spiritual al unei națiuni). Intenția autorului a fost aceea de a circumscrie ideologia românilor de la 1848 încoace, în a cărei actualitate și viitor el credea cu toată ființa, chiar într-o perioadă cînd „desfrîul de bestialitate... a acoperit pămîntul Europei"[1] Pentru profesorul clujean filosofia europeană este o „valoare veșnică", dar nu în sensul de valoare în sine. Ea se realizează și se dezvăluie mai viu decît oricînd atunci cînd servește interesele naționale.

Structura logică a studiului lui este cît se poate de simplă, dar poate tocmai de aceea de o pregnanță și de un adevăr de excepție. *Discursul* fiului cantorului din Bocșa Sălajului, rostit în catedrala Blajului, este împletit semnificațional, după cum recunoaște D. D. Roșca, cu o anumită filosofie a dreptului. La rîndul ei aceasta e subordonată rațional unei concepții generale despre lume, adică unei anumite filosofii. Ideea dreptului susținută de Bărnuțiu pleacă de la Socrate, a fost formulată „cu mai multă precizie și insistență de stoici"[2], a trecut prin „doctrina Bisericii creștine"[3] și Reformă și, în sfîrșit, s-a desăvîrșit în spiritul revoluției franceze. Amintita idee „se sprijinea pe temeiuri filosofice ce depășeau cu mult limitele orizontului ei doctrinar"[4]. Ea pleca de la o concepție antropologică avîndu-și temelia în adîncurile civilizației europene[5].

Spiritului european îi este caracteristică o normă consacrată: în raporturile de la ins la ins nu trebuie să primeze forța ci dreptul. Ea s-a impus după lupte de secole și îndelungi eforturi doctrinare, ce s-au petrecut nu numai în Occident dar și în partea continentului unde se află țara noastră („și în subteranele unde se țeseau pînă aici ascunsele ițe ale politicii «mari»")[6]. Spre deosebire de animalul ascultător de poruncile instinctelor, omul tinde să se conducă după principii raționale. Norma se verifică și în cadrul raporturilor internaționale: „Cu cît societățile umane ating o treaptă mai înaltă de evoluție, cu cît înșii care le compun devin mai luminați, cu atît mai mult tind aceste societăți să se organizeze pe temeiuri raționale și să se conducă și de lumina rațiunii, nu numai de obiceiuri al-

toite pe instincte, bune numai pentru că sunt obiceiuri"[9]. Și aici dreptul trebuie să primeze asupra forței.

Întoarcerea la *Discursul* lui Bărnuțiu nu este întîmplătoare. Ea reafirmă într-un an de răscruce, adică în 1944, ideile filosofice și convingerile politice ale lui D. D. Roșca. Întîi de toate trebuie menționată poziția sa în favoarea unui spiritualism *sui generis* cu neîndoielnice deschideri pozitive. Într-o lume „care vrea să fie cu adevărat omenească forța materială nu e totul"[10]. Lipsit de echivoc el spune că „dincolo de ea, și înaintea ei, mai e ceva, calitativ diferit de ea, ceva ce se chiamă drept sau dreptate"[11]. Conștiința omului european este aceea care prescrie națiunilor drepturile ce intră ca note definitorii în conceptele de om și umanitate: viața, libertatea, gîndul, religia, rodul muncii proprii, pămîntul, demnitatea și onoarea.

D. D. Roșca nu s-a raportat abstract, ca un filosof rupt de lume, la ideile lui Bărnuțiu. El a remarcat valoarea lor acțională. Nu realiștii și prudenții din catedrala Blajului au avut dreptate, ci vizionarul, adică autorul *Discursului* „care a pus cel dintîi și eficace umărul, adică practic, la săvîrșirea marilor acțiuni istorice..."[12]. Asimilînd ideile europene el „a căutat să facă imediat aplicații practice le realitățile românești din Transilvania"[13]. Comparația pe care a făcut-o între trista și revoltătoarea stare de fapt în care se găseau românii din Ardeal și starea de drept ce trebuia instaurată a mișcat pînă în adîncuri sufletele și a devenit o idee de căpătîi pentru luptătorii neamului românesc pentru următorii șaptezeci de ani. Bineînțeles nu Bărnuțiu a descoperit ideea fundamentală din *Discurs* (în acest sens el a fost sincron cu Apusul). Originalitatea e de tip axiologic, aplicativ și constă în aceea că el a cîntărit corect și prompt potențialul dinamic, transformator de veac al ideii amintite și a adus-o în istoria civilizației românești din Transilvania. Din toate acestea rezultă că după părerea lui D. D. Roșca filosofia nu este doar meditație. Ea are printr-o mulțime de meditații, însă neîndoielnic, și un caracter acțional superior. Prezentarea sociologică a stărilor sociale și politice din Ardeal o putea face oricine (adevăr dovedit). Deasemenea, oricine putea spune (cu substrat politic) că în Transilvania situația nu era cum trebuie să fie. Meritul lui Bărnuțiu este metafizic: el a știut să dezvăluie „în deplină cunoștință și conștiință rațiunile ultime, general umane ale acestui «trebuie să fie altfel»"[14].

Profesorul clujean a interpretat rolul creator și transformator al ideilor lui Bărnuțiu în intimă legătură cu clasele pozitive. În *Discurs* „vorbea" nu numai limba marilor idei europene. În glasul lui s-a întruchipat „voința de viață a întregului

neam"[15]. Hotărîrile de pe Cîmpia Libertății Bărnuțiu nu ar fi reușit să le obțină „fără adeziunea totală și anticipată a țărănimii"[16]. Atașamentul față de țărănime al lui D. D. Roșca rezultă și din selecția unor citate în care Papiu-Ilarian spune deschis că adunarea națională de la Blaj, dacă ar fi fost constituită doar din intelectuali civili și bisericești, nu ar fi făcut onoare națiunii române. Rezervele politice față de intelectuali existente la Papiu-Ilarian (relevate fără comentarii de către D. D. Roșca) merg și mai departe: „acești inteligenți care ... niciodată n-au ținut cu poporul"[17]. Într-un alt loc D. D. Roșca a recunoscut meritul istoric al spiritualității bazate pe mitul utilului, prin excelență proprie țărănimii. Ea și-a adus contribuția la asigurarea supraviețuirii noastre ca neam.

Idealizînd modelul lui Bărnuțiu, D. D. Roșca nu s-a limitat să-l laude. A devenit el însuși vizionar, și nu mai puțin european. A trăit „aerul îmbîcsit al planetei noastre"[18] dinaintea și din timpul celui de-al doilea război mondial „unde mari și glorioase națiuni fac tot ce pot pentru a confirma că vechea și banala «homo homini lupus» e adevăr adevărat"[19]. În noile condiții el invocă (cum o făcuse și Simion Bărnuțiu) spiritul liberal al culturii europene și îndeosebi idealul de drept. Organizarea rațională a națiunilor „ajunse la deplină conștiință a drepturilor lor inalienabile, nu va putea fi înfăptuită în forme durabile decît dacă se va ține seama în măsură mare de aceste drepturi"[20]. Ruperea fortuită a liniei ascendente de asigurare tot mai largă a unei concordanțe între marile idei ale Europei și realitățile sociale și naționale nu e decît provizorie. Efortul de propășire „va fi reluat cu și mai mare hotărîre"[21] Exemplificînd, el se referă la drepturile noastre asupra Transilvaniei. Ele trebuie căutate tot într-o doctrină fundamentată pe spirit european în care să se afirme „primatul dreptului asupra forței și primatul dreptății asupra convențiilor și tratatelor, pe care le pot impune alții"[22]. Europa și civilizația ei sunt la răscruce „vor sta sau vor cădea"[23], împreună cu tabla lor de valori. Optimist, el credea că Europa va continua să trăiască. Asemănător cu acțiunea unor legi obiective „spiritul europeanului Simion Bărnuțiu va coborî din nou printre noi și va conduce și mai dîrz a doua oară lupta românilor pentru unirea cea de a treia oară" ..[24]. Idealul social al lui D. D. Roșca era de natură liberală clasică și urmărea cu speranță, dar și cu tenacitate, integrarea în același stat a tuturor românilor. Poporul nostru trebuia să ajungă la conștiința că avem temeiuri sigure ale drepturilor noastre asupra acestui „sfînt Pămînt al țărilor românești"[25].

II. Eseul *Valori veșnice* parcă vine în contradicție adîncă și de neconciliat cu spiritul național afirmat cu pasiune în analiza și interpretarea *Discursului* lui Simion Bărnuțiu. Dincolo de individualitățile etnice, D. D. Roșca constată existența unui patrimoniu moral și intelectual comun: „Recunosc ca absolut valabile cîteva adevăruri și imperative care obligă conștiința inșilor și popoarelor civilizate în chip necondiționat și în orice împrejurări"[26]. „Contradicția" conține însă, după cum se va vedea, doar elemente de unitate și nici o opoziție. Ea e, prin urmare, doar aparentă.

Vorbind cu o mare probitate profesională și cu adîncime metafizică despre valorile veșnice, D. D. Roșca nu a negat existența individualităților etnice, adică a popoarelor „bine definite în ce privește structura lor morală și fizică"[27]. Această ultimă teză, spune el, aparține științei reale și este făcută „fără judecăți preconcepute"[28]. Ceea ce el a vrut să susțină în *Valori veșnice* este cunoașterea unității de fond între aspirațiile și interesele particulare ale unei națiuni și „patrimoniul spiritual comun, bun al tuturor semințiilor Pămîntului"[29]. Am putea spune că, într-un fel, ne aflăm în fața binecunoscutei idei hegeliene a cursului spiritului în lume. Într-adevăr, după D. D. Roșca patrimoniul axiologic comun este însuși Spiritul, iar tendința fundamentală a istoriei este aceea a adîncirii și extinderii lui în toate punctele cardinale ale globului, de la individ și pînă la comunitățile naționale. Pe această unitate dialectică dintre particular și universal profesorul clujean își construiește firesc o atitudine intelectuală de aleasă calitate morală și politică: „Noi am crezut și credem că, odată cu mintea, crește și puterea sentimentului de legătură ce ne unește cu frații de același sînge și soartă și, dincolo de ei cu străinii care, peste deosebirile de aspirații și interese particulare ale neamului lor, recunosc împreună cu noi evidența cîtorva adevăruri și sfințenia cîtorva coordonate morale elementare"[30]. Generația mea, a adăugat el, „a citit cu nespusă încîntare slova românească a lui Eminescu și Creangă, dar și-a hrănit cu nesaț sufletul cu cîntecul străin a lui Baudelaire și Rainer Maria Rilke"[31].

Necesitatea recunoașterii valorilor veșnice este motivată de doi factori. Pe plan particular ele asigură viabilitatea într-un stat național a sufletului și a aspirațiilor lui, precum și condițiile generale ale dăinuirii creației spirituale a diverselor popoare. Pe plan universal ele favorizează „colaborarea sinceră, dorită cu *toți*"[32] a unor state organizate nu după modelul furnicilor, ci pe temelia tropismului față de spirit. Există o „conștiință morală a omenirii civilizate"[23] în care se află și drep-

tul imprescriptibil al tuturor popoarelor — „dreptul de a-și păstra individualitatea etnică și spirituală"[34]. Ea nu trebuie omisă atunci cînd discutăm despre propria noastră conștiință, adică despre conștiința românească. Vorbind despre realitatea noastră, ar fi de dorit să adăugăm pe lîngă argumentele de ordin istoric, geografic, etnografic și economic, și pe cele de natură filosofică. Se știe că „puterea de rezistență și de luptă a unei națiuni crește cînd aceasta își întemeiază conștiința drepturilor sale și pe o conștiință generală despre lume"[35]. În luna mai a zbuciumatului an 1941, după răpirea Transilvaniei, în condițiile destul de vitrege în care se găsea România (atît intern cît și extern), D. D. Roșca a avut tăria să afirme că „nu avem nevoie să inventăm o dreptate care ar fi a noastră, fără să fie în același timp a tuturor"[36]. Fără prea multă greutate putem constata că în fond, dincolo de problema abstractă a unității dintre particular și universal, el căuta să descifreze destinul României. Însoțind considerațiile metafizice despre valorile veșnice, stau gîndurile lui pline de îngrijorare și responsabilitate al căror obiect îl constituie națiunea noastră. În apărarea României a venit cu armele propriei pasiuni profesionale: concepția generală despre lume și viață. Universalul reprezenta în conștiința lui de ardelean „artileria grea" în lupta pentru supraviețuirea României și întregirea ei. Îi părea a fi o armă infailibilă, din moment ce constituia rodul esențializat al creației de cultură milenară a Europei. Ea ne dădea dreptate în fața judecării nepărtinitoare a popoarelor civilizate. Mai mult, ne îmbărbăta în fapta de a ne transforma dreptatea în realitate istorică.

Am putea discuta și critic ideile lui D. D. Roșca despre „valorile veșnice". Prezentarea pe care el le-a făcut-o este profundă, persausivă și conține săgeți usturătoare la adresa unor situații și poziții conjuncturaliste teoretice, dar și politice. Totuși modul în care el a tratat adevărul, dreptatea și binele simplifică enorm de mult lucrurile. Propoziția: adevărul este *unul*[37] sună frumos, pare categorică și convingătoare. Aceasta și pentru faptul că în sprijin este adusă credința galileanului ce poate fi înțeleasă în toate limbile Pămîntului[38]. D. D. Roșca se pare că absolutizează un gen de adevăruri — și anume mai ales cele proprii disciplinelor naturii. Ele s-au dovedit atît de stabile încît pot fi privite ca veșnice. Însă numărul acestor adevăruri este redus și cu greu pot fi găsite în științele despre societate și om. Spiritul european era în 1941 rupt în două tabere avînd fiecare dintre ele propriul lor adevăr despre trecut, prezent și viitor (diferențe esențiale pe acest plan existau chiar între țările aceleiași tabere). Știind că profesorul clujean a identificat

uneori acest spirit cu Revoluția franceză, am putea spune că adevărul lui nu era cel al Germaniei (ceea ce pentru vremea respectivă reprezenta un act de curaj).

În iunie 1943 D. D. Roșca a citit la radio o conferință pe care apoi a publicat-o sub titlul *Temeiuri filosofice ale ideii naționale*[39]. Cu această ocazie el reia o parte dintre ideile sale despre spiritul național. Așa de pildă, aici el tratează extins problema asemănărilor și deosebirilor dintre modul în care este abordată națiunea în explicațiile științifice și în filosofie. Aceste două căi pot fi la fel de solide. Deosebirile dintre ele sunt însă calitative. Știința explică determinînd condițiile care fac posibilă națiunea, creșterea și durata națiunilor, și folosind judecăți de cunoaștere. Filosofia, în schimb, justifică fenomenul de națiune în fața scaunului de judecată a spiritului, descifrează sensul ideii de națiune și utilizează judecăți de valoare.

Pe acest fundal teoretic, D. D. Roșca recunoaște fără nici un echivoc faptul că răspunsul la întrebarea „care e rostul de a fi al fenomenului de comunitate numită națiune?" este conștient implicat în concepția sa generală despre lume și în ideile sale despre valoarea omului. Concluzionînd, el afirmă că națiunea e o valoare nu doar pentru faptul că există. Ea se justifică prin valorile de cultură pe care le-a „creat sau promite să creeze în împărăția celor «veșnice»: în știință, în artă, în filosofie, în religie"[40].

Acest răspuns deschide semnificații deosebite. Mai întîi, „valorile veșnice" nu sunt, așa după cum s-ar putea crede, doar rezervația unor națiuni occidentale față de care singura atitudine rațională a celorlalte națiuni e sincronismul desăvîrșit. Fiecare popor are posibilitatea de a-și aduce contribuția în acest sens. Ideile lui sunt cît se poate de clare: „fiecare națiune, mică sau mare, puternică sau slabă materialicește, este în principiu un rezervor de puteri creatoare de cultură originală. În acest sens, fiecare din popoarele Pămîntului reprezintă, în cazul cel mai rău, cel puțin o promisiune. Duhul suflă unde vrea... În mijlocul oricărui popor, fie el cît de umil, poate naște omul excepțional, om care, într-un domeniu sau altul, poate întrupa în persoana lui cel mai înalt ideal de umanitate al vremii..."[41] În al doilea rînd, el face o deosebire între existența „pur și simplu" a națiunilor și existența prin valoare. Din acest punct D. D. Roșca ar fi putut merge pe urmele tezei de inspirație hegeliană a împărțirii națiunilor în istorice și aistorice. S-ar fi putut spune că doar existența prin valoare se înscrie în noțiunea de fapt istoric. Raționamentul lui este însă cu totul altul. În conștiința europeană există credința că fiecare popor reprezintă „o valoare unică în lume, adică nici unul

nu poate fi înlocuit absolut prin altul"[42]. Se impune concluzia că toate națiunile (și cele ce nu și-au realizat deplin nici o virtualitate) au dreptul inalienabil la existență și libertate în cadrele cărora să-și propășească viața spirituală. „A căuta să desființezi — nu importă cum — o națiune este în ochii spiritului un rău absolut. Căci faci să dispară din lume o posibilitate de creație originală în împărăția spiritului"[43] În al treilea rînd, atunci cînd se referă la nevoia alinierii noastre la „valorile veșnice" ca mijloc de a ne susține drepturile și a le cîștiga el nu optează exclusiv pentru o poziție sincronistă, ci lasă deschisă calea creației proprii cu relevanță universală.

III. *Mitul utilului* face o analiză a raporturilor intergeneraționale din România dinainte și după Unire. După autorul lui, în țara noastră, înaintea lui 1918, au dominat generațiile ce au pus în centrul spiritualității lor categoriile de acțiune și util. El nu pune la îndoială ideea că o asemenea stare de lucruri a fost justificată cel puțin în Ardeal. Întrebarea care îl preocupă este alta: generația sa și cele care îi vor urma „trebuie sau nu trebuie să urmeze și mai departe ca *exclusiv* diriguitor al destinelor civilizației noastre de mîine mitul utilului; al utilului imediat și al acțiunii directe?"[44]. De răspunsul la această întrebare i se pare că depinde nu numai „coloratura" dar, mai mult, „însăși substanța culturii românești de mîine"[45].

D. D. Roșca respinge hatărît ideea conform căreia „o viață de român cîștigă un rost, e vrednică să fie trăită numai atunci cînd este *utilă imediat* nevoilor colective ale momentului, ale zilei chiar"[46]. El vorbește despre „teroarea utilului"[47], manifestată, printre altele, prin oprobiul public al intelectualului „îndrăgostit de ideea de dragul ideii"[48]. În ierarhia de mentalități dominată de mitul utilului, filosofia „nici nu are loc pe scară, fiind exclusă ca non-valoare"[49]. Ea e privită cu milă și silă. Răspunsul profesorului este o consecință logică a concepției sale despre primatul spiritului[50]. Această viziune, prin deducție, fixează o scară de valori ce se găsește la antipozii celei construite pe mitul utilului. El avea în vedere o „atmosferă spirituală cu înclinații afective și de gîndire ce tindea să elimine din domeniul creației spirituale categoria utilului direct"[51]. Ea a apărut în antichitatea elină și în civilizația europeană anterioară secolului XIX. În locul mitului utilului, D. D. Roșca susține inutilul, gratuitul.

Sunt necesare cîteva precizări. El nu se face purtătorul de cuvînt al unui *inutil* rupt total de util. D. D. Roșca are în vedere inutilul sau gratuitul care „devine util negratuitului, utilului[52]. Aversiunea lui se manifestă față de utilul direct sau

neluminat de virtuțile sau razele puternice ale inteligenței. Sublinierile sale au accente critice nu numai față de istorici (ce consideră că disciplina pe care ei o profesează „ar fi învățătoarea vieții") dar, cu deosebire, față de politicianismul românesc. În ciuda „cultului utilului direct", spune D. D. Roșca, „continuăm să fim în împărăția utilului niște neputincioși"[53]. Oamenii de acțiune eficace, de prim plan și cu realizări mari „nu se nasc decît în modele culturale care fac posibilă nașterea intelectualilor «mari» intelectuali"[54]. Concluzia lui se impune de la sine: „generația cu adevărat utilă culturii românești, generație real creatoare, va fi o generație de contemplativi puri ..."[55]. Numai așa vom reuși să întemeiem o cultură românească superioară „producătoare de valori universal omenești"[56]. Ceea ce se impune este ca „generațiile românești care intră de acum în viața conștientă a neamului, să lupte din toate puterile și cu tot talentul lor — oricare ar fi împrăjurările de viață — pentru întronarea unei noi scări de valori, în sufletul națiunii noastre. Scară de valori care, fără să elimine din întinderea ei utilul de toate genurile, ar proclama cu hotărîre și absolută sinceritate primatul spiritualului"[57].

Noțiunea de gratuitate, în strînsă legătură cu ideea afirmării culturii noastre de mîine și cu locul pe care ea îl va ocupa în civilizația europeană, apare în mai multe locuri în lucrările sale, ca un adevărat laitmotiv (de pildă, în *Interesant tineret ardelean).* Aparent independentă de destinul culturii noastre, ea este tratată cu deosebire în *Existența tragică*[58]. Din lucrarea lui de căpătîi rezultă că respectiva noțiune „joacă un rol de idee fundamentală în concepția sa generală despre lume"[59] și, în același timp, din cuprinsul ei „primește fundamentarea metafizică necesară"[60]. Ținînd seama de faptul că *Existența tragică* a fost publicată în 1934, s-ar putea ajunge la concluzia că eseurile amintite mai sus sunt afirmări într-un *alt domeniu* decît cel filosofic ale personalității lui D. D. Roșca. După părerea noastră, ruperea Transilvaniei, în 1940, din corpul țării și anii grei care au urmat au constituit un prilej pentru aducerea în prim plan a resorturilor adînci sau a temeiurilor care au stat la baza *Existenței tragice*. În mai 1934, cînd unele publicații revizioniste, pornind de la Budapesta, clamau injustiția Trianonului, a apărut „Revue de Transylvanie", inaugurată de Silviu Dragomir (director) și D. D. Roșca (redactor șef). Revista la care au colaborat Ion Breazu, Ion Lupaș, Onisifor Ghibu, Sextil Pușcariu, L. Daniello, Ion Chinezu ș.a. și-a propus să ofere date precise asupra problemelor etnice ale Transilvaniei. Ea a vrut să arate „cum această chestiune poate și trebuie rezolvată în chip logic, în cadrele României nouă".

În ceea ce îl privește pe D. D. Roșca, el a publicat recenzii profund militante: *La Révision du Traité de Trianon est-elle possible?* și *Spécimen de Logique Révisionniste*. În ultima dintre ele este analizată lucrarea lui Aldo Dami intitulată *Hongrie de Demain*, apărută la Paris, în 1933. Referindu-se la ea, D. D. Roșca a spus că a fost scrisă de un avocat care cunoaște toate resursele meseriei sale. „Meserie care a pus în lucru procedee de gîndire altele decît cele de care se folosește cu prudență știința veritabilă"[61].

În esența ei, *Existența tragică* reprezintă, credem, un *îndreptar socratic* de un fel deosebit, pus la îndemîna intelectualului de după Marea Unire. Ea s-ar putea compara, ca idee, cu *Principele* lui Machiavelli sau cu *Supraomul* lui Nietzsche (deși din punctul de vedere al conținutului și al deschiderii morale deosebirile față de aceste opere sunt deosebit de mari). Ceea ce a urmărit D. D. Roșca se pare că a fost determinarea condiției intelectualului tînăr, cinstit și nepervertit de politicianism sau alți idoli și, îndeosebi, formularea misiunii ce îi revine acestuia, ca factor principal de creație de cultură, în desăvîrșirea unității naționale a României. A făcut-o fără să accepte miturile și recuzita propagandistică a politicianismului zilei (împotriva acestei molime s-au pronunțat C. Rădulescu-Motru, L. Rebreanu și mulți alții). A făcut-o dezvăluind cu realism și fără menajamente caracterul tragic al existenței unui asemenea intelectual, cu care, de altfel, s-a identificat total. D. D. Roșca cerea, în fond, concilierea individualului cu universalul, prin abandonarea conștientă de către individ a intereselor lui aici și acum. Această aspirație spre absolut, spre spațiul lui „cum trebuie să fie"[62] este „un cîmp de luptă fără sfîrșit posibil"[63]. Ea provoacă o „neliniște metafizică"[64], dar o neliniște care nu îi este străină omului și are un caracter indiscutabil necesar marilor creații spirituale, posibile în veacul 20. D. D. Roșca și-a dorit ca prin *Existența tragică* să-și aducă aportul la cultivarea unei generații de Platoni și Socrate ce să-și dăruiască liberi eforturile pe altarul sfînt al desăvîrșirii și afirmării României, nu doar în fața propriei ei conștiințe, ci și ca o țară a Europei[65]. Nu este lipsită de o profundă semnificație precizarea lui D. D. Roșca din *Cuvînt înainte* la ediția a II-a a lucrării sale. Cine se va interesa de ea azi și în viitor va putea afla „cum a văzut lumea și viața"[66] nu un oarecare intelectual ci „un tînăr intelectual *român*"[67] (Subl. ns.). Am adăuga, un intelectual care deși îl admira pe Socrate (nu mai puțin pe Hegel) ar fi vrut, totuși, să semene mai mult cu S. Bărnuțiu.

Note

[1] D. D. Roșca, *Europeanul Bărnuțiu*, Sibiu, Tipografia „Dacia Traiană", A. S., 1944, p. 18.
[2] *Ibidem*, p. 19.
[3] *Ibidem*.
[4] *Ibidem*, p. 3.
[5] *Ibidem*, p. 4.
[6] *Ibidem*, p. 7.
[7] *Ibidem*, p. 9.
[8] *Ibidem*.
[9] *Ibidem*, p. 10.
[10] *Ibidem*, p. 12.
[11] *Ibidem*.
[12] *Ibidem*, p. 28.
[13] *Ibidem*, p. 30.
[14] *Ibidem*, p. 33.
[15] *Ibidem*, p. 29.
[16] *Ibidem*.
[17] *Ibidem*.
[18] *Ibidem*, p. 5.
[19] *Ibidem*.
[20] *Ibidem*, p. 10—11.
[21] *Ibidem*, p. 10.
[22] *Ibidem*, p. 34.
[23] *Ibidem*, p. 35.
[24] *Ibidem*.
[25] *Ibidem*, p. 33.
[26] D. D. Roșca, *Puncte de sprijin*, Sibiu, Editura Țara, 1943, p. 67.
[27] *Ibidem*. p. 70.
[28] *Ibidem*.
[29] *Ibidem*, p. 67.
[30] *Ibidem*.
[31] *Ibidem*, p. 66.
[32] *Ibidem*, p. 68.
[33] *Ibidem*, p. 85.
[34] *Ibidem*.
[35] *Ibidem*, p. 86.
[36] *Ibidem*, p. 85.
[37] *Ibidem*, p. 74.
[38] *Ibidem*, p. 75.
[39] D. D. Roșca, *Temeiuri filosofice ale ideii naționale*, Sibiu, Tiparul Institutului de arte grafice „Dacia Traiană", S. A., 1943.
[40] *Ibidem*, p. 4.
[41] *Ibidem*, p. 6.
[42] *Ibidem*.
[43] *Ibidem*.
[44] D. D. Roșca, *Puncte de sprijin*, p. 10—11.
[45] *Ibidem*, p. 11.
[46] *Ibidem*.
[47] *Ibidem*, p. 13.
[48] *Ibidem*, p. 14.

49 *Ibidem*, p. 15.
50 *Ibidem*, p. 27.
51 *Ibidem*, p. 28.
52 *Ibidem*, p. 31.
53 *Ibidem*, p. 32.
54 *Ibidem*.
55 *Ibidem*, p. 37.
56 *Ibidem*.
57 *Ibidem*, p. 39.
58 *Ibidem*.
59 *Ibidem*.
60 *Ibidem*.
61 „Revue de Transylvanie", Tome 1, mai 1934, p. 1.
62 D. D. Roșca, *Existența tragică*, București, Fundația pentru literatură și artă, 1934, p. 9.
63 *Ibidem*, p. 10.
64 *Ibidem*.
65 Receptarea acestei lucrări nu a fost lipsită de înțelegeri eronate și chiar de o rea credință. Citim în „Viața Românească" din iunie, nr. 10—12, anul XXVI, 1934: „Filosofia tragică oglindește admirabil dezaxarea profundă a intelectualității în vîrtejul crizei mondiale economice" (p. 70). Nu ne mirăm, se arată în continuare, dacă *Existența tragică* a lui D. D. Roșca „Va deveni într-o bună zi stindardul generației actuale dezaxate și profund triste. Ar fi în ordinea naturală a lucrurilor" (p. 73).
66 D. D. Roșca, *Existența tragică*, București, Editura Științifică, 1968, p. 9.
67 *Ibidem*.

ADÎNCIMI METAFIZICE

Apariția *Jurnalului* scris de Liviu Rebreanu (prin contribuția fiicei sale, Puia Florica Rebreanu, și a lui Niculae Gheran) a potolit, în bună măsură, curiozitatea motivată a celor ce au citit doar frînturi și/sau comentarii răzlețe prin „Gazeta literară" „Tribuna", „Luceafărul" și prin alte părți. Dar, mai mult, în mod sigur evenimentul a depășit de departe prin imensitate, varietate și conținut chiar așteptările cele mai optimiste. Demiurgul lui *Ion* ne apare mai concret și mai monumental ca oricînd în „logica ilogică a vieții"[1] lui, atît ca om cît și ca scriitor aparținînd unui spațiu național și unei epoci istorice. Ceea ce îl caracterizează fundamental în dramaticul pelerinaj prin viață este dragostea față de adevăr. El a spus-o fără echivoc și apăsat: „singur adevărul are viață; în el și numai cu el vei învinge timpul"[2]. Dăruindu-se acestui ideal își dorește să aibă *dar* să creeze și să redea cu *talent* „amplu, masiv și adînc care te cucerește și-ți impune"[3]. Cine îi cunoaște opera (fie numai nuvelele și romanele principale) și acum îi citește *Jurnalul* nu poate să nu recunoască izbînda lui L. Rebreanu. El și-a ontologizat idealul exact în perimetrul circumscris de cele trei dimensiuni unde el știa sigur că pot lua ființă și supraviețui în universalitate marile opere.

Notațiile ce urmează, înscrise în liniile aspirației firești de cunoaștere a fenomenului Rebreanu, își propun să atragă atenția asupra unui singur aspect —, după cunoștința noastră mai puțin discutat pînă în prezent. Mai precis, vom prezenta cîteva elemente și ipoteze ce țin de circumscrierea și aproximarea concepției despre lume și om a ilustrului scriitor român.

Există unele motive aparente să credem că lui L. Rebreanu filosofia nu i-a fost tocmai la suflet. Într-o discuție cu prim-ministrul I. Maniu îi spune acestuia că în legătură cu declarația cerută, referitoare la direcțiile dezvoltării culturale a țării, se gîndește „la lucruri realizabile în scurt timp, nu la teorii"[4]. Deteriorarea motivată, pînă la dușmănie, a raporturilor cu Nichifor Crainic îl face să privească total neîncrezător la moralistul și profesorul de teologie de la „Gîndirea", pe care îl caracterizează într-un loc drept „teoretician al rasputismului intelectual"[5]. Cel care „cu trei eșeuri a devenit gîn-

ditor“[6] este în fond: „Cinic, obraznic, încrezut, îndrăzneț, cînd crede că a pus piciorul în șa; plecat, lingușitor; cînd are trebuință de ajutor. Și mai presus de toate, fără rușine, complet lipsit de simțul rușinii“[7]. Printre primele lui lecturi numele de filosofi au ocupat un loc modest (Goethe, Kant, Fr. Bacon, Spencer, Nietzsche), iar faptul că două dintre operele lui se deschid cu idei ale unor filosofi (Kant și Nietzsche), dincolo de o oarecare ostentație, nu spune prea multe. Toma Novac din *Adam și Eva* este profesor de filosofie la un liceu, autorul vrînd parcă să ne spună că metempsihoza nu e cu putință fără dragoste de înțelepciune. Dar în ciudata lui conversație de la spital cu Tudor Aleman, acesta îi spune: „filosofia e o jucărie de cuvinte. Un cuvînt explică alt cuvînt care lămurește iar un cuvînt, așa mereu, pînă ce, în pragul morții, sufletul se pomenește gol ...“[8].

Credem însă că ar fi o mare greșeală să-l reducem pe L. Rebreanu la o atitudine primitivă în fața vieții, de tip behaviorist (stimulul generează o anumită reacție psihică), fenomenologic (în sensul de a pune în paranteză marile probleme existențiale) sau realist empiric (un gen de bun simț rural și „oglindă“ naturală). Romancierul nostru nu a fost în fond refractar metafizicii. Dimpotrivă, filonul filosofic al fizionomiei lui spirituale și al creației sale este cît se poate de viguros. Această apreciere putea fi dedusă din opera sa, chiar necunoscînd *Jurnalul*. În urma publicării *Jurnalului*, ea e încă o dată confirmată și, în plus, capătă noi adîncimi, după părerea noastră, nebănuite mai înainte.

Concepția filosofică a lui L. Rebreanu nu este unitară. În ea se găsesc în stare de coexistență sau fuziune trei continuturi: teism, realism și un gen specific de existențialism. Dintre toate acestea în ultimă instanță realismul pare a fi cel mai viguros, deși nu trebuie subapreciate nici celelalte părți constitutive care, în anumite momente și situații, trec pe primul plan.

Conform propriilor lui declarații el a fost religios[9]. Întrebat în 1928 despre cartea preferată el a răspuns: „Cartea aia groasă cu scoarțe negre ... Îi zice *Biblia*“[10]. Aceste afirmații făcute poate de circumstanță într-o epocă în care ortodoxismul românesc începuse să devină destul de influent nu erau totuși, după toate probabilitățile, expresia unei religiozități dogmatice și absolut certă. El spune că nu se roagă niciodată[11]. Referindu-se la procesul de creație scriitoricească, în mai multe ocazii vorbește de ceva divin în lipsa căruia opera nu s-ar putea naște niciodată. „Creația artistică e un proces sufletesc de esență divină“[12] sau „Puterea creatoare este totdeauna un

dar special, un dar divin“[13]. Dar la o analiză mai adîncită ne putem da seama că invocarea divinului are cel puțin două semnificații profane: sublinierea complexității creației scriitorului, și depășirea lui Dumnezeu de către scriitor prin creația lui pămîntească. Astfel amendînd ideea legăturii dintre creație și divinitate, L. Rebreanu ajunge să renunțe la subordonarea lor în favoarea ideii că ele se aseamănă. El spune: „arta, întocmai ca și creația divină, devine cea mai minunată taină. Creînd oameni vii, cu viață proprie, cu lume proprie, scriitorul se apropie de misterul eternității“[14]. Apelul la comparația cu divinul vrea să scoată parcă în evidență inefabilul operei de artă: „Creația literară, esența ei, rămîne o taină, în ciuda tuturor descrierilor și explicațiilor. Poate că tocmai asta constituie și farmecul ei și valoarea ei etern nemuritoare“[15]. Există un „duh tainic“[16] sau „foc sacru“[17] ce animă materialul și dă viață cuvîntului. Mai mult scriitorul creează viață, opera odată creată trăiește singură prin cantitatea de viață ce o conține, ca un izvor de energie infinită[18]. Tocmai aici „e misterul care leagă pe artist de Dumnezeu: *ba îl întrece* [subl. ns.]. Pe cînd Dumnezeu creează ființe inferioare și totuși trăiesc — de ex., [despre] domnul de adineaori știu numai atît: că trăiește — artistul ca să creeze viață adevărată trebuie să atingă perfecțiunea. Frații lui Trahanache poate au murit demult, dar Trahanache al lui Caragiale va trăi mereu“[19].

Se poate discuta eventuala influență a acestui element al concepției lui L. Rebreanu (teismul) asupra unora dintre operele lui. Aici atrag atenția, în special, *Ion* și *Adam și Eva*. După cum bine se știe, aproape întotdeauna cînd s-a referit la *Ion*, L. Rebreanu a descris cu unele mici variații scena țăranului care a sărutat pămîntul: „Era o zi de început de primăvară. Pămîntul jilav, lipicios. Ieșisem cu o pușcă la porumbei sălbateci. Hoinărind pe coastele dimprejurului satului, am zărit un țăran, îmbrăcat în straie de sărbătoare. El nu mă vedea ... Deodată s-a aplecat și a sărutat pămîntul. L-a sărutat ca pe o ibovnică ...“[20]. Dar legătura cu pămîntul a fost privită, pe filieră ortodoxă, ca avînd semnificații religioase. În *Frații Karamazov* este descrisă de Dostoievski scena în care Aleoșa se mîntuiește sărutînd pămîntul: „Pacea statornică pe pămînt se îngemăna cu cea revărsată din înălțimi, taina gliei se împerechea cu taina stelelor ... Aleoșa rămase locului cîteva clipe, neclintit, privind în jur, și dintr-o dată căzu jos secerat. Nu știa de ce îmbrățișează pămîntul, nu înțelegea de ce simte o dorință atît de fierbinte să-și lipească buzele de el, și-l săruta într-una plîngînd, stropindu-l cu lacrimi și jurîndu-i

frenetic iubire, iubire pe veci..."[21] Aleoșa n-avea să uite această clipă „«Cineva a coborît atunci în sufletul meu» spunea el cu cea mai deplină convingere..."[22] Se spune, de asemenea în cadrele aceleiași viziuni, că strugurii viței ce crește din mormîntul sfîntului Simion la mănăstirea Chilianderi de pe muntele Athos au darul de a face rodnice femeile, care n-au putut avea copii.

E propriu oare un sens identic și în cazul lui *Ion?* Răspunsul nu este lipsit de valoare, știind ce loc deține raportul omului (în general și nu doar în cazul lui Ion) cu pămîntul în opera lui L. Rebreanu. Plecînd de la ideea că viitorul nostru e legat de progresul țărănimii, iar ce caracterizează țăranul român este faptul că el „iubește pămîntul cu tot sufletul"[23], L. Rebreanu își propune să dezvăluie specificul românesc printr-o trilogie. În cadrul ei urma să se prezinte unitatea și particularitățile legăturii țăranului nostru cu pămîntul în trei provincii românești. Dacă am admite că scriitorul a implicat un conținut religios gestului țăranului care a sărutat pămîntul, atunci în mod logic s-ar putea ajunge la concluzia că el a crezut într-o dimensiune religioasă a specificului nostru. După părerea noastră, L. Rebreanu nu a mers atît de departe. Poate mai mult decît în cazul creației artistice el recurge la noțiunile de „mister" și „divin" pentru a remarca complexitatea raportului laborios, dramatic din punct de vedere istoric și întreținut de o tragică iubire a țăranului nostru cu pămîntul, raport care nu numai rodește pămîntul și îi permite omului să supraviețuiască dar, mai mult, se află la temelia genezei noastre ca popor și a continuității noastre milenare. În fond, acestea sunt și coordonatele teoretice ale discursului rostit la 29 mai 1940 la Academie, intitulat *Lauda țăranului român*. Este o minune, spunea el, cum a răzbit poporul nostru în mijlocul tuturor uraganelor: „Dar țăranul român, existența lui permanentă pe aceste plaiuri, poate dezlega taina aceasta..."[24] Pentru țăranul nostru „pămîntul nu e un obiect de exploatare, ci o ființă vie, față de care nutrește un sentiment straniu de adorație și teamă. El se simte zămislit și născut din acest pămînt ca o plantă fermecată care nu se poate stîrpi în vecii vecilor. De aceea pămîntul e însuși rostul lui de-a fi. Pămîntul nostru are un glas pe care țăranul îl aude și-l înțelege"[25]. Este bineînțeles, dincolo de caracterul ei de ipoteză, o viziune realistă de o mare adîncime și frumusețe, comparabilă prin semnificații cu imaginea expusă de L. Blaga în același for de cultură sub titlul *Elogiul satului românesc* (5 iunie 1937). Țăranul nostru sărutînd pămîntul este la L. Rebreanu simbolul unității

dintre individ și poporul nostru, dintre trecutul și viitorul României.

Cazul lui *Adam și Eva* nu este nici el simplu. De regulă, în explicarea lui se face recurs la ideile unor mistici, adepți ai metempsihozei și se notează existența unor cazuri oarecum apropiate din literatura noastră (*Sărmanul Dionis*, deși nu au lipsit nici trimiterile la credința în nemurire a geto-dacilor) și din alte țări (de pildă, la Jack London). S-ar părea chiar că undeva la baza lui *Adam și Eva* ar sta o iubire „ca un lucru primordial și tragic"[26] de origine religioasă. Ne-am afla parcă în prezența unei variante românești a existențialismului creștin și de tip social afirmat de Martin Buber. După părerea lui, printr-o comunicare totală sau dialog absolut (la L. Rebreanu așa ceva se realizează prin încrucișarea privirilor cu femeia cu ochii verzi), în raportul dintre *eu* și *tu* apare un al treilea element *Tu* (cu literă mare), existența sau Dumnezeu. Eu și tu, zice M. Buber în *Dialogue*[27], suntem pură suprafață. Dincolo de noi doi „nu e altceva decît existența fără vis-à-vis"[28]. Cînd doctorul Filostrat spune, consultîndu-l pe Toma Novac, „S-a sfîrșit", Tudor Aleman „se cutremură parcă ar fi primit o veste din altă lume și, uitîndu-se iar în ochii sticloși ai lui Toma, bolborosi ceva cu buzele crispate încît nu se înțelese decît începutul: Dumnezeu..."[29] Trebuie însă remarcat că la L. Rebreanu revelațiunea, prin și după 7 vieți, nu s-a făcut pe cale spirituală, așa cum cere doctrina religioasă, ci prin simțuri și plăcerea contopirii trupurilor. Realismul înțelegerii ființei umane și ca biologic surclasează metafizica religiei.

Ciudată, dar poate plină de sens, este preferința categorică a lui L. Rebreanu față de *Adam și Eva*. În 1932 el declara: „din tot ce am scris pînă acum (ca, de pildă, *Ion* și *Pădurea spînzuraților* n.n.) *Adam și Eva* mi-e cartea cea mai dragă"[30]. Să fie oare vorba doar despre o pornire metafizică firească: „omul cînd îmbătrînește începe să-și pună întrebări asupra începutului și sfîrșitului"?[31] Nu poate fi exclusă nici interpretarea psihanalitică. *Adam și Eva* ar putea fi privită ca o defulare a unei posibile gelozii infantile, a unei insatisfacții matrimoniale (nostalgia față de libertatea de burlac chiar alături de o soție căreia nu-i poți reproșa nimic) și a unei energii erotice nepotolite. Încă de la început, odată cu descrierea camerei de spital, L. Rebreanu strecoară insidios elemente erotice în proximitatea unei pornografii sofisticate. „Odaia era albă ca un culcuș de fecioară"[32]. Pe parchet „două romburi de lumină portocalie, care cuprindeau picioarele patului într-o îmbrățișare tremurătoare"[33]. Sora Dafina era îmbrăcată toată în alb,

dar „avea o cruciuliță roșie [simbolul cromatic al erosului n.ns.] între sînii plini de sănătate“[34]. Uitîndu-se la bolnav (mai precis la muribund) și meditînd la situația lui, pasiunea o apucă brusc: „Îi plăcea, își zicea că merită să fie iubit și de o contesă. Îl iubea“[35]. Romanul e presărat în fiecare din cele 7 capitole cu scene de iubire infocată și carnală (nu mai puțin, plină de „păcat“).

Și la cinci ani de cînd terminase *Adam și Eva*, autorul *Jurnalului* era urmărit de o firească impulsiune erotică. La Madrid, după ce a participat la un spectacol de teatru, notează: „Femeia spaniolă cu tipul ei diferit. Bruna cu care cochetez din ochi, bărbatul ei alături“[36]. După trei zile, în urma unei recepții, scrie: „Multe femei frumoase, cu șaluri frumoase încît acuma voi ști să aleg“[37]. El într-adevăr căuta să cumpere șaluri, dar expresia este poate semnificativ ambiguă. În primăvara lui 1931 colindă cu o conferință mai multe orașe. La Turnu Severin o întîmplare: „în conferință vorbesc de o întîlnire cu o doamnă care mi-a prilejuit romanul *Adam și Eva*. O severiniană *nespus de drăgălașe* [subl. ns.] s-a recunoscut în doamna aceea. A și spus-o, dar așa încît să nu aud eu. N-am auzit. (!) Dar e ceva curios: în mai toate orașele e cîte o doamnă care se recunoaște. N-ar fi prea multe?“[38] La Lugoj nu a avut public: „Am avut în schimb două auditoare simpatice într-o lojă de avanscenă, care au ascultat cu atîta interes, încît m-au mișcat. Dacă voi adăuga, că erau ambele frumoase, *una blondă și una brună* [subl. ns.] vă închipuiți (!) că aș fi dispus să mă simt răsplătit pentru lipsa celor mulți“[39]. Se cuvine spus că fenomenul „déjà vu“ petrecut la Iași, prin septembrie 1918, și făcut pretext al romanului *Adam și Eva*[40] pare că s-a repetat nu numai în cazul femeilor, ci și în cel al autorului. El notează în 29 martie 1932: „Am fost la poștă dimineața și în tramvai am văzut o fată frumoasă care mi-a bucurat inima, deși nu știu cine era“[41].

Problema raportului omului față de lume L. Rebreanu o consideră ca fiind tragică: „E o problemă care se pune oricăruia din noi și de care nimeni nu poate scăpa“[42]. Răspunsul lui, oricît de paradoxal ar putea părea, merge spre o soluție existențialistă. Adevărul întregii existențe îi pare, cu mai multe ocazii (chiar cu constanță relativă), a fi individul singur și neînțeles: „În realitate nu există nici rude, nici prieteni cu care să poți fi într-o adevărată și desăvîrșită comuniune sufletească. Trebuie să înțelegi că menirea omului (dealtfel cred că și a oricărei ființe vii) este să ducă singur o viață în fond solitară. Omul e o lume completă și puternic izolată de toate celelalte lumi omenești. Legăturile cu lumile exterioare sunt doar

aparente, în orice caz superficiale“[43]. Despre fragilitatea relațiilor cu rudele și caracterul lor interesat, el scrie prin februarie 1931 foarte dur: „Cîteodată mă simt atît de singur pe lume încît mă cuprinde o durere aproape fizică. Cu toate rudele mele de sînge n-am relații mai deloc, nici cu mama și nici cu frații. Motivul pentru toți e același: interesul material. Am făcut experiență pe rînd cu toți: fiecare are mereu să-mi ceară cîte ceva, și cum nu pot să-i îndeplinesc vreo cerere se supără“[44].

Citind *Jurnalul* se reține faptul că trecutul și viața lui L. Rebreanu nu au fost lipsite de orice semne de întrebare. De asemenea au intervenit unele incidente noi, cum ar fi eșecul filmului *Ciuleandra*. Pe acest fond, unii dintre confrații lui i-au răscolit trecutul și au organizat o vînătoare în toată regula pentru a-l compromite și distruge. În acest cadru starea de singurătate a lui L. Rebreanu pare explicabilă. Dar scriitorul avea sentimentul singurătății încă înainte de toate acestea[45] și el a continuat și după ce și-a dat demisia din Direcția Educației Poporului[46]. Astfel stînd lucrurile, avem motive să apelăm și la alte explicații.

Una dintre ele ar fi aceea că natura profesiei de scriitor duce firesc și fatal spre o anumită ruptură față de oameni, pe care L. Rebreanu a avut tendința de a o absolutiza. După el, creația e un act de retragere în singurătate. Scriitorul crea noaptea, cînd „poți găsi liniștea desăvîrșită care să-ți îngăduie o concentrare desăvîrșită“[47]. „Noaptea viața noastră interioară se adîncește, devenind de-o extraordinară realitate“[48]. Altă explicație ar putea fi căutată în psihologia accentuată a romancierului aflată în apropierea unei obsesii a singurătății, a angoasei față de aproapele. Această psihologie ar putea fi rodul unui traseu biografic aparte în care ar putea fi luată în considerare, alături de întîmplările din tinerețe, și invidia confraților și situația sa proprie în familia în care s-a născut. Aflăm în acest sens din cele scrise de soția lui[49] următoarele fapte care ni se pare că ar fi putut fragiliza percepția de către scriitor a relațiilor cu ceilalți și răspunsurile lui față de aceștia. „Părinții lui Liviu erau foarte severi cu el. Era primul născut și trebuia să îngrijească de frații mai mici: Julius, Livia și Emil. Cu toată severitatea lui, dascălul nu și-a bătut niciodată copiii... Mama însă, sub acest aspect, era mai neiertătoare“[50]. Jurnalul e plin cu notații în care parcă „modelul relațiilor interumane“ este alterat structural.

Meditînd cu mai mare atenție la existențialismul din *Jurnal*, ajungem la concluzia că nu putem să-l judecăm în termeni total negativi. Singurătatea lui L. Rebreanu e biaxiolo-

gică și paradoxală: „Slăbiciunile și nevoile vieții te fac să-ți închipui că înțelegi pe alții, că iubești și ești iubit și înțeles. Eroare grea, despre a cărei realitate dureroasă ajungi să-ți dai seama tocmai în clipele cînd singurătatea, majestuoasă și divină, te copleșește mai crîncen"[51]. Altfel spus, singurătatea e și dureroasă, crîncenă și majestuoasă, divină. Dar cele două judecăți de valoare se exclud reciproc! Acceptînd latura pozitivă a singurătății L. Rebreanu are în vedere, fără nici o îndoială, procesul de creație artistică la care deja ne-am referit și în cursul căruia scriitorul devine un demiurg ce îl concurează și depășește pe Dumnezeu. Și, apoi, ne întrebăm foarte serios dacă Ion din romanul cu același nume ar fi putut să se bucure de faima care o are dacă în el nu s-ar fi modelat și obiectivat duhul singurătății scriitorului (același lucru poate fi spus, probabil, și despre locotenentul Bologa).

Mai presus de orice, deasupra puseurilor singurătății, oricît de lungi și de adînci ar fi fost ele, se așază ca dominantă o liniște avînd temelii în realismul de profunzime al lui L. Rebreanu, fără de care marile lui opere nu s-ar fi concretizat ca atare. Pildele lui de realism temeinic și îndelung meditat sunt nenumărate. Trebuie „să mă apuc din nou de meseria mea, singura care mi-e dragă, singura care dă un conținut vieții"[52]. Vorbind despre puterea tradiției, el susține cu înfocare că provenind din mediul rural mai simte încă miros de brazdă afînată: „Arborele își simte rădăcina adînc înfiptă în glie, ca de acolo să-și tragă seva pentru ramurile care urcă sus"[53]. Alteori realismul lui e dezarmant, purtînd un firav umor involuntar: „Azi [22 decembrie 1935, n.ns.] am tăiat unul din porcii «York» crescuți și îngrășați de noi. Pare destul de gras; rezultatul în untură se va vedea mîine... De o lună o duc numai în sărbători și felicitări pentru cei 50 de ani împliniți în 27 noiembrie... A fost o manifestație generală de simpatie și prietenie, care m-a mișcat aievea"[54].

Note

1 *Jurnal*, București, Editura Minerva, 1974, Vol. I, p. 483.
2 *Ibidem*, p. 371.
3 *Ibidem*, p. 379.
4 *Ibidem*, p. 72.
5 *Ibidem*, p. 427.
6 *Ibidem*, p. 425.
7 *Ibidem*, p. 425.
8 *Opere*, 6, București, Editura Minerva, 1974, p. 15. Între cărțile

romancierului se găsesc reprezentanți ai gîndirii antice, ideologi germani (L. Feuerbach, Fichte, I. Kant, Marx, Engels, Fr. Nietzsche, A. Schopenhauer) și filosofi români (V. Conta și L. Rădulescu-Motru). Faptul este relatat de Ștefan Barbu în articolul *Biblioteca scriitorului* apărut în „Manuscriptum", nr. 3, 1985, p. 82.
9 *Jurnal*, vol. I, p. 475.
10 *Ibidem*, p. 404.
11 *Ibidem*, p. 475.
12 *Ibidem*, p. 314.
13 *Ibidem*, p. 314.
14 *Ibidem*, p. 368.
15 *Ibidem*, p. 468.
16 *Ibidem*, p. 468.
17 *Ibidem*, p. 472.
18 *Ibidem*, p. 371.
19 *Ibidem*, p. 371.
20 *Ibidem*, p. 301.
21 Dostoievsky, *Frații Karamazov*, Vol. II, București, Editura pentru literatură universală, 1964, p. 55.
22 *Ibidem*, p. 56.
23 *Jurnal*, vol. I, p. 392.
24 *Lauda țăranului român*, Imprimeria statului, București, 1940, p. 5.
25 *Ibidem*, p. 5.
26 *Jurnal*, Vol. I, p. 481.
27 „Mesures", nr. 4, oct. 1937, p. 15.
28 *Ibidem*, p. 22.
29 *Opere*, 6, p. 308.
30 *Jurnal*, Vol. I, p. 320.
31 *Ibidem*, p. 314.
32 *Opere*, 6, p. 7.
33 *Ibidem*, p. 7.
34 *Ibidem*, p. 7.
35 *Ibidem*, p. 9.
36 *Jurnal*, vol. I, p. 88.
37 *Ibidem*, p. 90.
38 *Ibidem*, p. 183.
39 *Ibidem*, p. 185.
40 *Ibidem*, p. 318.
41 *Ibidem*, p. 233.
42 *Ibidem*, p. 481.
43 *Ibidem*, p. 1.
44 *Ibidem*, p. 178.
45 *Ibidem*, p. 324.
46 *Ibidem*, p. 264.
47 *Ibidem*, p. 363.
48 *Ibidem*, p. 484.
49 *Cu soțul meu*, București, Editura pentru literatură, 1963.
50 *Ibidem*, p. 31.
51 *Jurnal*, p. 1.
52 *Ibidem*, p. 170.
53 *Ibidem*, p. 372.
54 *Ibidem*, p. 298.

ZOON POLITIKON

Cine încearcă să determine convingerile și atitudinile politice ale lui Liviu Rebreanu nu poate să nu constate că ele se află sub zodia unui paradox. La o privire nu prea atentă, acest paradox este un posibil purtător de confuzii și ambiguități. Despre ce este vorba? Pe de-o parte romancierul refuză politica atît în probleme de viață, cît și în creația artistică, iar pe de altă parte el o acceptă tacit în ambele planuri.

Poziția sa de neangajare politică apare repetat în însemnările de jurnal și în cîteva din interviurile care i-au fost luate în perioada de după primul război mondial[1]. „Eu sunt accesibil oricărei idei, îmi place să înțeleg, dar nu să-mi politicianizez gîndurile"[2], spunea Liviu Rebreanu în 1932. Foarte clar, în acest sens, este și un interviu din 1935: „Politica militantă nu mă interesează deloc"[3]. Mai tîrziu, în 1940, el reia într-o altă formă aceeași idee: „Eu nu m-am simțit niciodată ispitit să fac politică, deși nu mi-au lipsit ofertele"[4]. Această atitudine, deși poate deruta, nu trebuie privită ca o negare a politicii în general. Semnificația ei majoră este aceea de a fi un refuz cu totul întemeiat de a identifica creația literară cu fotografia partizană și cu ideologia divorțată de estetică. Liviu Rebreanu avea teamă că anumite experimente sociale ale epocii ridicau respectiva identificare la nivel de politică culturală, fapt care avea drept consecință firească și de profunzime știrbirea libertății artistului. Totodată, atitudinea amintită reprezenta o negare a unei anumite politici profesată de partide și orientări politice ale vremii, a căror existență o recunoștea cu obiectivitate, dar față de care scriitorul avea rezerve. Este drept că Liviu Rebreanu spune răspicat: „Opera literară se explică prin ea însăși sau nu se explică deloc[5]. Dar tot el afirmă și nevoia de a oglindi fenomenul social în care, bineînțeles, intră și politica. Acest fenomen, remarcă scriitorul, este „de o atît de covîrșitoare importanță, încît nu trebuie bagatelizat. Fenomenul social angajează destinele unei mulțimi"[6]. Esența concepției sale sociale despre care el spune că reiese „de la sine și destul de lămurit din opera mea literară întreagă"[7] e de natură politică: „puțină dreptate și libertate pentru toți și în special pentru cei mulți"[8].

Paradoxul pe care l-am semnalat nu a rămas neschimbat în toată viața lui Liviu Rebreanu. Sub presiunea zigzagurilor

politicii interne, dar și a vieții Europei ce ne afecta din ce în ce mai mult, scriitorul îndulcește — parcă fără voia sa și sigur fără nici o explicație și justificare — termenii atitudinii în care se mișca meandric poziția lui. Prin 1916 avea un atît de puternic sentiment de neliniște în legătură cu intrarea în război, încît îi tremurau mîinile, împiedicîndu-l să zîmbească răsfoind „Furnica"[9]. Începînd din 1927 l-au interesat guvernele conduse de Iuliu Maniu (cu o oarecare simpatie față de național-țărăniști), venirea lui Carol și politica lui culturală. Schimbările de guvern din 1931, 1932, și „afacerea Skoda" îl îndepărtează și îl detașează parcă definitiv de politică permițîndu-i să o privească cu pretenții de obiectivitate și să reia o intenție mai veche de a scrie o carte despre ea. Cu talentul ce îl caracterizează, el notează în 1931: „am impresia că trăim într-o epocă de nebunie generală, iar noi, România, suntem în plină operetă"[10]. În această perioadă își exprimă cu oarecare dezinvoltură și interes părerea despre unele transformări sociale și politice petrecute în cîteva țări mari europene și în legătură cu eventualul curs al acestora. Anii 1936, 1937 și prima jumătate a lui 1938 nu apar deloc sub raport politic în însemnările lui. Il preocupă primirea în Academie, treburile gospodărești și se dedică creației despre care spune că „e și voință stăruitoare, ucigătoare, energie neclintită"[11]. Apare formula cenușie: „Iar s-a schimbat guvernul"[12] urmată de regretul „și iar am pierdut timpul ascultînd la radio"[13]. Se părea că uitase că în 1930 a primit o anonimă amenințătoare[14] și că nu avea motive să dea o importanță prea mare atacurilor dinspre dreapta la adresa lui Sadoveanu din 1937[15] cînd a luat și el atitudine. Iată însă că dictatura lui Carol îi revitalizează interesul față de politică, iar evenimentele ce au urmat îl fac să reacționeze deschis uitînd de vechile lui declarații de neangajare politică. Caracterizarea dictaturii din 1938 este făcută cu vervă și atinge cîteva elemente de profunzime în ciuda unor simpatii regaliste. Începînd cu septembrie 1938, în însemnări apar destul de des note și atitudini în legătură cu războiul început de Hitler. Este sincer îngrijorat de destinul României. Cît privește soarta Europei, el este mai puțin entuziasmat de viitorul „nou" și se teme de pericolul totalitarismului.

În timpuri de „colcăială și turburare"[16], Liviu Rebreanu a pus, nu fără curaj și oarecum pe linia unei tradiții care duce pînă la I. Heliade-Rădulescu și Nicolae Filimon, un semn de identitate între politică și un exponent hidos și violent al lumii animale: „Gorila e politica"[17]. Specificînd, el adaugă: „Politica asta, de toate zilele, cu toate sforările și *mîrșăviile. Mon-*

strul ăsta ucigător"[18]. Totalitarismul este respins pentru motivul că obligă artistul să scrie la comandă[19]. Era convins că „ceea ce e extremist nu e pentru toată lumea și că un astfel de regim, oriunde ar fi, n-are șanse de viabilitate"[20]. Liviu Rebreanu își dă seama de nocivitatea politică a experimentului biologic inițiat de naziști. În acest sens, în 1935, își afirmă intenția de a scrie o carte, intitulată *Minunea minunilor*. Prezentarea chiar sumară a cuprinsului ei ne dezvăluie cît de greșită ar fi interpretarea *ad literam* a afirmațiilor de neutralitate politică în creație a romancierului: „Acesta e un roman fantastic, o povestire a efectelor glandelor endocrine, a serului lor aplicat sistematic într-o țară și a consecințelor acestui ser. Savantul care a inventat acest ser s-a gîndit să găsească formula prin care să normalizeze, mai bine spus să egalizeze pe toți cetățenii țării, să-i aducă la același numitor comun de disciplină obștească, de onestitate, de bunătate. Regele și primul-ministru sunt de acord să voteze o lege specială pentru a se putea aplica invenția. Regele cu familia sa sunt primii inoculați. Experiența are un răsunet mondial, deoarece datorită acestui ser oamenii devin deodată normali, nu mai comit crime, sunt salvați de pericolul nebuniei, într-un cuvînt, devin normali. Țara devine ea însăși un model de cinste și de ordine, se desființează pușcăriile, producția e pusă în valoare. În urma experiențelor acestora miraculoase, trimiși speciali ai unor mari puteri fac propunerea să li se treacă și lor serul, dar sunt refuzați. Însă la un bilanț mai atent al urmărilor serului său, inventatorul însuși se arată nemulțumit. El observă cum poporul se standardizează și devine o turmă informă de oi. Noroc că experiența e hotărîtă numai pe o perioadă de doi ani. Căci după primele rezultate, savantul însuși recunoaște că ordine și discipină socială nu se poate aplica în mod biologic, prin ser"[21].

Portretizînd esențializat *Gorila*, Liviu Rebreanu s-a referit la două aspecte: „naționalismul cu pumnii bătuți în piept și falsa democrație"[22]. Dar, așa cum în parte s-a putut observa din cele spuse pînă acum, el nu era împotriva oricărui naționalism și, totodată, aprecia sincer democrația. Pentru el România reprezenta un spațiu românesc[23]. El credea într-un spirit românesc „unic", și a considerat timpul de după unirea din 1918 drept „cea mai promițătoare înflorire de talente din tot cursul istoriei noastre naționale"[24]. Creația de artă „e expresia esenței unui neam, expresia cea mai durabilă, dacă nu eternă"[25]. Fără ezitări, el spune că se simte „un scriitor profund național"[26]. Un romancier, continuă el, „nu poate închipui o carte substanțială, mustind a esență" dacă „nu e legat de sufletul viu al unui popor, de pămîntul țării" dacă nu are un „duh național"[27]. Idealul lui era supraviețuirea demnă a națiunii noastre în concertul cultural al lumii. Referindu-se la afirmarea noastră pe plan literar și științific, Liviu Rebreanu spunea deplin îndreptățit: „A sosit momentul pentru a arăta că suntem și altceva decît producători de petrol și grîne"[28].

Naționalismul lui a fost decis, deși nu era exclusivist și agresiv. Într-o perioadă cînd anumite cercuri negau unitatea națională a României de după 1918 și pretindeau dușmănos dreptul dezmembrării pe considerente doctrinare, Liviu Rebreanu a întrezărit corect nevoia dezvoltării românești armonioase în unele orașe și zone aflate în trecut sub stăpînire străină. În 1931, în calitate de conferențiar într-un turneu prin țară, oprindu-se la Timișoara a notat: „Se zice dealtfel că nici zece case românești nu sunt în toată Timișoara! E cam puțin. Capitulăm mereu și fără nici un folos, nici măcar moral. Primăria e înstrăinată. Interesele românești nu pot fi apărate față de stăruința minoritară. Cred că a fost o mare greșeală a guvernului național-țărănesc excesul de libertate acordat minorităților. S-a transformat în libertinaj, dealtfel ca și în restul țării"[29]. În 1939, în preajma dezmembrării țării, romancierul se referă la problema națională adoptînd o atitudine înțelegătoare și realistă: „În spațiul vital s-au infiltrat în cursul veacurilor mici grupări de alte neamuri. Dealtfel, în părțile acestea ale Europei amestecarea neamului e o consecință firească a frămîntărilor istorice. În cadrul României minoritarii sunt astfel frații noștri cu care am trăit și suferit împreună. Nimeni nu-i supără în dezvoltarea lor firească. Noi nu vrem să-i deznaționalizăm"[30]. Cînd a fost directorul Teatrului Național și-a exprimat dorința de a prezenta piesele scriitorilor maghiari din Transilvania, spunînd franc „cînd este vorba de colaborarea culturală între aceste două neamuri, eu nu cunosc discriminarea națională"[31]. Militantismul etnic el nu îl vedea ca fiind opus unui anumit internaționalism. Cred, spunea el, „că orice scriitor este cu atît mai internațional cu cît în concertul lumii aduce o notă mai specifică și mai personală"[32]. Referindu-se la ajutorul pe care l-a primit de la trei socialiști cînd a fugit în Moldova, Liviu Rebreanu declară într-un interviu din 1926: „Am rămas de atunci cu credința că patriotismul în momentele de criză se vădește chiar la oamenii care toată viața lor au urmărit și urmăresc un ideal internațional"[33].

În convingerile politice ale lui Liviu Rebreanu un loc aparte îl deține țărănimea, adică cea mai numeroasă clasă pozitivă a națiunii noastre. Metafizic și cu reverberații biblice, el afirmă: „Țăranul este începutul și sfîrșitul"[34]. De o ma-

re frumusețe și subtilitate sunt și următoarele cuvinte: țăranul „se simte produsul acestui pămînt, născut ca o plantă vrăjită, care nu poate fi nimicită în vecii vecilor. În acest pămînt zace însuși sensul vieții sale"[35]. Expresii pilduitoare și magistrale ale convingerilor lui democratice legate fundamental de clasa majoritară constituie *Răscoala* și cuvîntul de primire în Academie, închinat țăranului nostru[36]. Cu o altă ocazie, Liviu Rebreanu și-a împletit crezul politic de propriul lui destin: „Sunt însă hotărît de partea democrației. Dacă n-ar fi existat democrația, eu aș fi rămas la Prislop, la coarnele plugului"[37].

Într-un interviu din 1935, Liviu Rebreanu spune că nefiind în stare să îndrepte lumea și țara, este în viață „obiectiv", ca în meseria lui, „și acordă la început credit unei guvernări"[38]. Între timp, termenii problemei s-au schimbat și romancierul numește „zănatică" democrația ce „a pregătit foarte bine calea spre regim autoritar"[39]. Îl nemulțumește modul total defectuos în care are loc circulația informațiilor în timpul dictaturii lui Carol. Curiozitatea și setea de informație, spune el, sunt alimentate doar de zvonuri. Nici în anturajul conducătorilor, fluxul informațiilor nu curge firesc: „Înșiși guvernanții nu sunt cu adevărat informați de cele ce se pregătesc; în realitate regele singur guvernează și decide, iar miniștrii și ceilalți nu sunt decît executanți servili, deseori împotriva propriilor lor convingeri"[40]. Fatal era ca dispariția din „circulație" a lui Carol II să se producă: „Venal fără margini a făcut din tronul românesc o tarabă de afaceri murdare pe spinarea statului"[41]. În 1938 parcă nu-i venea să creadă că mișcarea legionară a fost o farsă care nu avea nimic comun cu o adevărată înnoire a românului de mîine. Îl nemulțumește pînă la scîrbă atentatul legionar împotriva lui A. Călinescu, dar și reacția barbară a regimului care a lăsat la vedere publică trupurile mutilate ale criminalilor. La începutul lui 1941 consideră mișcarea legionară „neîndoielnic" un „corp străin în mijlocul neamului"[42]. „O bandă dușmănoasă pusă să jefuiască și să stoarcă țara în folosul lor propriu"[43]. Cînd în 1940 ne-a fost luată Transilvania, Liviu Rebreanu critică retroactiv și fără menajamente pe toți acei ce au guvernat România după 1918 pentru „un mare și dublu păcat"; „că au stîrnit și perpetuat înlăuntrul vrajba permanentă între frații abia strînși împreună și că în afară au practicat singura politică inadmisibilă, aceea de-a baza siguranța și apărarea teritoriului național, avînd jur-împrejur numai dușmani declarați, pe complicate și nesincere înțelegeri sau pe vagi promisiuni de asistență din depărtări de mii de kilometri"[44].

Pentru remedierea situației României, deteriorată din ce în ce mai grav sub raport politic, Liviu Rebreanu nu s-a gîndit la o soluție facilă și spectaculoasă. El era perfect conștient de faptul că a conduce societatea românească era o întreprindere deosebit de complexă și de mare responsabilitate națională, ce ar trebui parcă să-i preocupe nu numai pe „luptători". Pe acest fond de luciditate, se înscriu ideile lui despre însănătoșirea și maturizarea politicii naționale prin ardelenizare. Este drept, spune el, că spiritul ardelean constituie o parte a „duhului românesc". Însă nu orice parte. El este „cea mai prețioasă și mai caracteristică"[45]. „E aproape un loc comun — continuă el — constatarea că ardelenii au o concepție despre viață mai aspră, mai adîncă, mai etică"[46]. „Noi luăm lucrurile prea puțin în serios... ne încredem prea mult în inteligență"[47]. „Am impresia că cea mai mare nenorocire a noastră ne vine tocmai de la această prea accentuată facultate"[48]. „Din acest punct de vedere o fericită excepție o alcătuiesc ardelenii, care s-au distins mai puțin prin inteligență și mai mult prin seriozitate și tenacitate. Așa se explică de ce ei au produs, relativ, mai mult și au izbutit să ridice standardul de viață al omului"[49]. „Eu socotesc, declara Liviu Rebreanu în 1942, că misiunea Transilvaniei este de a duce în viața românească acea concepție de seriozitate de care aceasta are așa de multă nevoie. Lipsa seriozității este unul din cele mai grave neajunsuri ale societății noastre. Transilvania este un adevărat rezervor de seriozitate"[50]. Pe plan latent, spiritul ardelenesc era opus celui regățenesc, în care era înclinat să vadă originile politicianismului găunos. El notase încă din 1927: „Regățenii în Ardeal: gălăgioși, strigînd, rîzînd, toată atitudinea de cuceritori care supără pe băștinași"[51]. Pare îndreptățit să ne gîndim, judecînd ardelenismul lui Liviu Rebreanu, la nostalgiile lui față de apus întreținute nu numai de statutul lui de „unit", ci și de întregul lui proces de socializare influențat de grupurile etnice din Ardeal aflate sub zodia spiritului protestant (în sensul lui Max Weber). Cultul față de seriozitatea muncii și a oricărei acțiuni umane îl apropia pe romancier de un sincronism european de speță occidentală.

În concluzie, am putea caracteriza convingerile și atitudinile politice ale lui Liviu Rrebreanu drept de un naționalism ponderat (sau conservator) și democratic, de substanță țărănească și coloratură ardelenească. Rădăcinile lor duc în parte spre Eminescu și sunt în raporturi de evidentă consonanță cu laturi esențiale ale culturii românești din perioada interbelică (la intrarea în Academie și Lucian Blaga și-a închinat cuvîntul lui țărănimii românești). Cunoscînd toate acestea, ne sim-

ţim datori să spunem că marele nostru romancier deşi a trebuit să facă faţă unei perioade deosebit de complexe şi dificile pentru ţara noastră a fost, fără nici o rezervă majoră, un intelectual serios, lucid şi demn. A avut o conştiinţă pusă militant în slujba intereselor României întregită în 1918, chiar dacă nu a fost integral adecvată derulării precipitate şi parcă fără nici o logică a lumii în care a trăit. Nu s-a compromis antrenîndu-se în poziţii extremiste fără ieşire sau inoportune pentru România şi, totodată, şi-a ţinut dreaptă şira spinării în faţa mai marilor zilei. Am putea să-i aducem reproşuri în legătură cu modul în care a văzut şi apreciat unele sau altele din evenimentele din ţară şi din afară. Cît de justificată epistemologic şi de morală ar fi o asemenea procedură ce schimbă registrul axiologic şi nivelul de abordare a lucrurilor? Ne-ar fi uşor astăzi, după 45 de ani şi mai bine, să-l judecăm pe Liviu Rebreanu dintr-o altă perspectivă şi cu accente de ostentaţie ideologică. Avem la dispoziţie o istorie posedînd o documentare masivă, interpretată şi răsinterpretată pe temelia unei concepţii ideale şi calificată drept ştiinţifică. Nu trebuie omisă nici posibilitatea anticipării dezirabilităţii. Cui i-ar folosi citindu-i însemnările sau interviurile să spunem că el a fost o victimă a partidelor care s-au perindat la cîrma ţării[52], un debusolat[53], un observator superficial[54] etc.? Utilizînd asemenea aprecieri am putea ajunge la ideea că Liviu Rebreanu a fost un dedublat: pe de-o parte, în creaţie, un artist adînc şi realist şi, pe de altă parte, în viaţă, un individ slab, nesigur, fără direcţie, incapabil de adîncimi. În ceea ce ne priveşte, credem în unitatea personalităţii lui. A fost mare în artă şi pentru că nu a fost mic în viaţă.

Note

1 Liviu Rebreanu, *Jurnal*, vol. I şi II, Bucureşti, Editura Minerva, 1984, *Texte alese şi stabilite (plus un studiu introductiv la vol. I)* de Puia Florica Rebreanu. Addenda, note şi comentarii de Niculae Gheran.

2 *Jurnal*, vol. I. p. 219.

3 *Ibidem*, p. 504.

4 *Jurnal*, vol. II, p. 365.

5 *Jurnal*, vol. I, p. 365.

6 *Ibidem*, p. 506.

7 *Ibidem*, p. 503.

8 *Ibidem*.

9 *Ibidem*, p. 340.

10 *Ibidem*, p. 198.

11 *Jurnal*, vol. II. p. 60.

12 *Ibidem*, p. 131.

13 *Ibidem*.

14 *Jurnal*, vol. I. p. 109.

15 *Jurnal*, vol. II, p. 67.

16 *Jurnal*, vol. I, p. 481.

17 *Jurnal*, vol. II, p. 282

18 *Ibidem*.

19 *Jurnal*, vol. I. p. 505, Jurnal, vol. II, p. 279.

20 *Jurnal*, vol. II, p. 260.

21 *Jurnal*, vol. I, p. 507.

22 *Jurnal*, vol. II, p. 285.

23 *Ibidem*, p. 305.

24 *Ibidem*, p. 328.

25 *Ibidem*, p. 325.

26 *Jurnal*, vol. I, p. 505.

27 *Jurnal*, vol. II, p. 292.

28 *Ibidem*, p. 366.

29 *Jurnal*, vol. I, p. 186.

30 *Jurnal*, vol. II, p. 305.

31 *Jurnal*, vol. I, p. 408.

32 *Ibidem*, p. 505.

33 *Ibidem*, p. 377.

34 *Jurnal*, vol. II, p. 343.

35 *Ibidem*, p. 345.

36 *Ibidem*, p. 308 şi urm.

37 *Jurnal*, vol. I, p. 505.

38 *Ibidem*, p. 505.

39 *Jurnal*, vol. II, p. 145.

40 *Ibidem*, p. 144.

41 Liviu Rebreanu, *Opere* 10. Ediţie critică de Niculae Gheran. Bucureşti, Editura Minerva, 1981, p. 432.

42 *Jurnal*, vol. II, p. 145.

43 *Opere* 10, p. 439.

44 *Jurnal*, vol. II, p. 332.

45 *Ibidem*, p. 328.

46 *Ibidem*,

47 *Ibidem*, p. 366.

48 *Ibidem*, p. 367.

49 *Ibidem*, p. 367.

50 *Ibidem*, p. 370.

51 *Jurnal*, vol. I, p. 9.

52 *Jurnal*, vol. I, p. 219.

53 *Ibidem*,

54 *Jurnal*, vol. II, p. 145

ANI APOCALIPTICI

El credea, pe linia unei concepții probabil de sorginte hegeliană, în „domnia spiritului“ care „se va întinde“[1] în viitor. Ne aflăm, spune el, „la începutul unui ev nou, cum a fost Renașterea față de evul mediu, sau creștinismul față de păgînism“[2]. Din această teză metafizică Liviu Rebreanu a dedus două propoziții interdependente și esențiale pentru filosofia lui: necesitatea adîncirii libertății și creșterea rolului scriitorului în lume. El a spus textual, într-un interviu din 1935: „Regimul care garantează cît mai multe libertăți este acela în care arta se dezvoltă“[3].

Cunoscînd această poziție de principiu, în miezul căreia se află „primatul spiritului“[4], vom înțelege corect răspunsul lui Liviu Rebreanu la întrebarea pusă de Al. Sahia, dacă crede în falimentul capitalismului. Prin capitalism romancierul înțelegea altceva decît *spirit*, adică acumulare de bogății materiale și îndeosebi o societate mașinistă. El împărtășea optimismul lui Duhamel, care credea „în biruința spiritualității civilizației noastre asupra amenințărilor apocaliptice ale mașinismului“[5]. Știind toate acestea, răspunsul lui ni se pare firesc și nu trebuie interpretat dintr-o perspectivă proletară sau marxistă, așa cum cineva ar fi tentat să o facă: „Capitalismul pîrîie din toate încheieturile lui. Rețetele marilor economiști văd că nu servesc la nimic. Lucrul acesta mă îndreptățește să cred într-o transformare socială profundă“[6].

Liviu Rebreanu vorbește într-un loc despre moștenirea Revoluției Franceze care ne-a dat ideea libertății. Însă îi pune sub semnul întrebării valabilitatea în conținutul și forma ei originară ce „nu mai exercită nici un farmec asupra mulțimilor de azi“[7]. I se pare ca fiind demodată acea concepție a libertății care punea interesul individual deasupra interesului general[8]. Și, în mod firesc, era încercat de ideea unei noi libertăți, care să îmbine interesul individual cu cel colectiv, fără să-l suprime pe om și care să meargă „dinlăuntru în afară, de la ins la mulțime“[9]. În acest ansamblu de idei, Liviu Rebreanu situează și judecă marile experimente ale epocii în care a trăit. Primul război mondial a fost „un cataclism mult mai grav decît ne închipuim în general. În afară de ravagiile materiale pe care le-a făcut, a distrus complet sufletul omenirii, a răsturnat toate valorile, încît astăzi omenirea se vede în nevoia de a-și reface din temelie viața. De aceea se produc

frămîntări necontenit pe tot cuprinsul planetei“[10]. Ce știm sigur este că „vremurile dinainte de război nu se vor mai putea întoarce“[11]. Se clădește o lume nouă. Cum va fi lumea aceasta nimeni n-ar putea spune, deși este sigur că civilizația „nu poate să moară“[12].

Începutul „unui nou veac“[13] nu îl vedea unilinar. De aceea el se interesează atît de experiența americană cît și de cea rusească, atît de fascism cît și de comunism. Liviu Rebreanu notează străduința ideologului francez G. Duhamel de a căuta sinteza salvatoare de ieșire din moștenirea fatală a războiului în două „formidabile experiențe de viață nouă, cea rusească și cea americană“[14]. Dar preia, totodată, judecata de valoare negativă: „Amîndouă suprimă bunătatea și pe omul-individ“[15]. Întrebat în 1935 despre capitala țării, scriitorul a respins modelul american de urbanistică. E o eroare, spunea el, „să faci un oraș numai din piatră și beton armat asemănător orașelor americane cu aspect arid, fad, statuar. Bucureștii trebuie să rămînă și de aici înainte un oraș subiectiv“[16].

Ciudată și într-un fel temerară este poziția lui Liviu Rebreanu de a nu fi de acord nici cu fascismul și nici cu comunismul. „Aceasta deoarece, susținea el, respectivele mișcări de masă îngrădesc deopotrivă libertatea individuală“[17] și, mai ales obligîndu-i pe scriitori să facă politică sunt neprielnice creației artistice[18]. În principiu a fost, bineînțeles, greșită punerea într-un raport de identitate a celor două mișcări. În ceea ce privește atitudinea față de comunism, ea își avea rădăcinile în necunoașterea ideilor lui Marx, lipsa de informare obiectivă asupra stărilor de lucruri din Rusia, și în credulitatea față de anumite curente de propagandă din epocă. El acceptă fără critică două clișee despre Rusia sovietică: faptul că în cadrul ei se experimentează capitalismul de stat[19] și că noua societate erodează familia[20]. Însă dîndu-și, probabil, seama că știrile despre tînărul stat sovietic sunt deseori falsificate și mai întotdeauna contradictorii, Liviu Rebreanu își dorește, să stea în Rusia măcar două luni. În felul acesta, a spus el, „aș putea să-mi dau seama mai mult de realitate“[21]. Nu trebuie să uităm totodată că el recunoaște că în Rusia există o colectivitate „puternic organizată și disciplinată“ care „stăruie să clădească o lume cu desăvîrșire nouă, pe ruinele celei vechi“[22], că se desfășoară o „sforțare de energii“, o „muncă uriașă“, un „entuziasm nemărginit“. Ce urma să rezulte aceasta e, spunea el, „taina viitorului“[23]. El conchide însă fără ezitări: „Lucru sigur e că experimentul comunist va schimba înfățișarea civilizației umane, indiferent dacă reușește deplin sau deloc“[24].

Altul a fost contextul atitudinii lui față de fascism. Liviu Rebreanu vizitase Germania și știa astfel fără intermediari realitățile ascunse de frazele naziste. Avînd față de fascism o poziție sceptică dusă pînă la judecată negativă, el s-a detașat de orientările de dreapta de la noi și, în același timp, a pus sub semnul întrebării temeiurile morale ale experimentelor profesate de Hitler. Liviu Rebreanu respinge regimul dictatorial instaurat de Hitler pe considerente ce țin de specificul creației literare. Thomas Mann, de exemplu, spunea el, deși conservator („nimeni nu poate susține că marele scriitor german este sau a fost socialist") nu a putut trăi sub regimul lui Hitler „deoarece conștiința lui artistică îi interzice să se prostitueze". Dar același Thomas Mann a putut trăi „în libertate și să scrie după pofta inimii sub regimul democratic al vechii republici"[25]. Romancierul nostru se referă însă și la alte linii de detașare față de fascism. El afirmă hotărît „antisemitismul este o eroare"[26]. Și în totală contradicție cu ideologia de dreapta el spune: „Poporul judeu nu numai că este unul dintre cele mai vechi popoare ale lumii, dar este unul dintre acelea care și-au păstrat cultura, care, mai ales, au în spatele lor o cultură milenară (. . .) nu degeaba se spune că evreul este sarea pămîntului"[27]. Liviu Rebreanu cunoștea teoria lui Hitler referitoare la „spațiul vital". În 2 decembrie 1939, după ce Germania dezlănțuise războiul, iar Europa trăise zile de coșmar, Liviu Rebreanu atribuie un alt conținut sintagmei amintite. „Spațiul vital" înseamnă „în cuprinsul frontierelor" și „nu e rezultatul unor cuceriri samavolnice"[28].

Evenimentele de la sfîrșitul deceniului patru l-au obligat pe Liviu Rebreanu să-și schimbe convingerile față de viitor și, totodată, într-o anumită măsură, față de marile experimente ale timpului. În 1935, afirmă parcă sigur pe el: „Cred că generația mea nu va mai apuca un război în Europa"[29]. Iată însă că în septembrie 1938, el ascultă cu înfrigurare știrile la radio, franceze, germane, italiene, unguresti[30] și notează precipitat în 15 septembrie, cînd are loc prima întîlnire dintre Chamberlain cu Hitler pe tema germanilor sudeți din Cehoslovacia: „Alarmă de război din ce în ce mai aprigă"[31], în 23 septembrie după a doua întîlnire dintre cei doi pe aceeași temă: „Războiul parcă e în aer"[32], în 26 septembrie cînd opinia publică europeană așteaptă cu înfrigurare un discurs al lui Hitler ce urma să fie ținut la Sportpalas: „Primejdia războiului persistă . . . Hitler vorbește diseară la Berlin. Ce-o mai fi?"[33]

Am putea să-i imputăm lui Liviu Rebreanu nu faptul că nu înregistrează cu fidelitate marile evenimente ale zilei. El

nu se referă la discursul lui Hitler de la Nürenberg din 12 septembrie 1938 în care a fost ridicată agresiv problema sudeților, deși pe 13 septembrie ziarele din țară au publicat ample știri și comentarii[34].

În *Jurnal* citim pe 13 septembrie: „Nimic deosebit. S-au ridicat ciorchinii în vie"[35]. În 18 septembrie Londra propunea Cehoslovaciei să accepte rectificarea frontierei în favoarea Germaniei[36], iar pe 19 septembrie Liviu Rebreanu nota doar: „Am luat o baterie anodină nouă și ultimile scînduri pentru gardul de jos"[37]. În noaptea de 28/29 septembrie intra în istorie „acordul" de la München privind alipirea teritoriului sudet de Germania. Pe 29 septembrie romancierul nota venirea și plecarea unor rude și cumpărăturile zilnice. Deși *Jurnalul* lui Liviu Rebreanu cuprindea doar trei însemnări despre pericolul războiului (omițînd cîteva deloc nesemnificative) el reușește performanța deosebită de a formula un diagnostic foarte precis condiției omului în lumea acelor vremuri: „Speranțele se încrucișează neîncetat cu prevestirile rele. Nu mai poți înțelege nimic"[38].

Liviu Rebreanu pare insensibil la tot ce s-a petrecut în lume, din septembrie 1938 pînă spre sfîrșitul lui august 1939. Nu acordă nici o atenție unor evenimente cu mare ecou mondial: mesajul rostit la 4 ianuarie de președintele american Roosevelt; căderea Barcelonei în 26 ianuarie; discursul lui Hitler din Opera Kroll din 30 ianuarie; 13/14 martie realizarea Anschlussului — Boemia și Moravia au fost incorporate în Germania; discursul lui Hitler din 1 aprilie ținut la Wilhelmshaven în care s-a referit la „războiul preventiv"; invazia Abisiniei de către Italia în 7 aprilie; discursul lui Hitler de 2 ore și 20 de minute de la tribuna Reichstagului din 28 aprilie unde a susținut acut lozinca „spațiului vital". De abia pe 24 august Liviu Rebreanu reia însemnările despre soarta lumii atunci cînd înrăutățirea situației devine palpabilă și îi afectează propria gospodărie: „Iar primejdia și spaima războiului! (. . .) calul meu a plecat la 6 artilerie"[39].

Ceea ce l-a scos din inerție a fost încheierea, la Moscova, la 23 august a Tratatului de neagresiune dintre Germania și U.R.S.S. Concret, el notează: „Zarva în jurul Danzigului continuă ca acum un an în jurul Sudeților (. . .) Acum prăpastia s-a lărgit. Rusia Sovietică după ce tratează din mai cu Anglia și Franța, ba a mai primit și comisii militare franco-engleze, ieri a încheiat brusc un tratat de neagresiune cu Germania"[40]. Pe 27 august se poate citi: „În aer persistă amenințarea războiului. Ce calamitate!"[41]. În 1 septembrie aflăm că „de azi-dimineață războiul de fapt, fără declarație, există între

Germania și Polonia“[42]. Tot pe aceeași dată scrie că „Război au declarat Germania, Anglia și Franța“[43]. Pe 18 septembrie comentează parcă derutat: *„Finiș Poloniae?* ... Deocamdată statul polon a dispărut“[44]. De abia în 20 mai 1940 reia, în trecere, problema războiului: „Sunt îngrijorări mari pentru soarta Franței. Se pare că germanii sunt mult superiori. Războiul merge vertiginos în favoarea germanilor. Dacă cumva nu va interveni un nou miracol ca în '914“[45].

Evenimentele din 1938 și din 1939 nu au fost notate de Liviu Rebreanu complet. El nu era un cronicar pedant și precis. Nu a intenționat să fie așa ceva și nici nu putem să-i imputăm că nu a fost. Aprecierea însemnărilor nu trebuie făcută din punctul de vedere al completitudinii și preciziei. Ceea ce merită atenție și are valoare de document uman deosebit este modul în care a perceput această „dereglare“ istorică și perspectivele ei. Relația dintre el și ea nu a fost doar una de tip gnoseologic, ci de ordin antropologic și axiologic. Cum a influențat izbucnirea războiului răspunsul lui la întrebările: care e destinul omului în lume? dar rolul scriitorului? rezistă valorile tradiționale acestei încercări dramatice? cu ce s-ar putea sau ar trebui să fie înlocuite?

Pentru Liviu Rebreanu, trecut prin primul război mondial, pacifist prin opera sa și încrezător că nu va mai fi un nou război, conflagrația din 1939 a fost percepută ca un cataclism putînd avea consecințe distructive totale asupra unei țări ca România și chiar pentru Europa în ansamblu. Imaginea lui despre lume e sumbră. Pămîntul e la discreția marilor imperii care îl stăpînesc la fel ca niște „fiare veșnic flămînde“[46]. „Lumea e a celor mari, care totdeauna vor cădea la învoială pe socoteala celor mici“[47]. Valorile politice sunt o minciună: „Principiile și ideologiile sunt praf în ochii mulțimilor. Imoralitatea cea mai dezgustătoare e caracteristica politicii externe totdeauna și mai ales azi“[48]. După intrarea în război a Angliei și Franței „Democrațiile au început, negreșit, vechile fraze despre lupta lor morală etc. Anevoie au să mai prindă vorbele goale; Franța — Anglia sunt tot atît de mielușele ca și Germania, doar că ele sunt mai ipocrite și-și ascund capacitatea în cuvinte sunătoare și în principii pe care le aplică după interesul lor“[49]. „În vreme ce toți își urmăresc propriile lor interese egoiste, discursurile tuturor sunt pline de principii generoase, simple vorbe umflate“[50].

În acest sinistru „ne aflăm, spune Liviu Rebreanu, între doi uriași“[51]. „E odios proverbul nostru: capul plecat sabia nu-l taie; dar se pare, pentru neamul nostru, ca și pentru altele ca noi de mici, nu există altă posibilitate de existență“[52]. „Cine să ne ajute? De jur împrejur dușmani“[53]. Ideea o va repeta și mai acut după august 1940 cînd ne-a fost smulsă o parte din Transilvania. „E spăimîntător de inexplicabil cum s-a putut să nu avem nici un prieten adevărat, adică prieten pe viață și pe moarte, cînd s-a pus în cumpănă viața și moartea popoarelor! Și doar România nu era o țară ticluită artificial, prin articole și tratate silnice, ci statul național, firesc, care cuprindea în granițele sale marea majoritate a poporului românesc după două mii de ani de lupte și suferințe“[54]. Într-un moment de optimism, el spune că între cele două mari puteri vom putea să dăinuim „numai printr-o politică de mare cumințenie și modestie (...) Fanfaronadele ar fi inutile“[55]. Dar renunță repede la această idee și exclude existența oricărei căi raționale de salvare: „În lumea asta numai Dumnezeu ne poate salva și norocul nostru tradițional“[56].

Liviu Rebreanu caracterizează rolul Germaniei hitleriste după merit. „Dacă nu rezervă vreo surpriză specială, războiul care l-a început e o nebunie“[57]. Însă nu e consecvent. Acceptînd o idee social-darwinistă el afirmă că dezlănțuirea „acestui război poate să fie un gest de desperare a Germaniei“[58], mai mult, un fenomen natural. Neavînd posibilitatea de expansiune, Germania „e amenințată cu asfixierea“[59]. Singurul lucru care îi rămîne este „să încerce a sparge cu forța rîndurile care o strivesc“[60]. În decembrie 1939 el va reveni însă asupra ideii de „spațiu vital“, interpretînd-o ca o existență în cuprinsul frontierelor ce nu are nimic comun cu cotropirile[61].

Plecînd de la învățămintele precedentului război mondial, Liviu Rebreanu dă frîu liber fanteziei și simulează mai multe scenarii cu privire la viitorul raporturilor de putere din lume. Însă fantezia sa nu este în esență „liberă“. Mișcarea și direcția ei exprimă modul în care el a înțeles fizionomia politică a epocii și starea de teamă față de viitorul României și al Europei. În 5 septembrie spera că războiul va rămîne localizat fără să devină mondial. Cel mai mare prilej de speculații l-a avut ideea după care „Germania singură anevoie va putea răpune pe anglo-francezi“[62]. Luînd-o ca premisă, Liviu Rebreanu și-a imaginat o alianță militară imediată între Germania și Rusia. Apoi, el s-a gîndit la cazul cînd Germania „va fi să fie învinsă în războiul cu anglo-francezii“[63]. Într-o asemenea desfășurare a lucrurilor, germanii în loc să capituleze se vor uni cu rușii. Împreună pot face față lumii întregi. „Atunci, notează romancierul, adio naționalism și particularism european“[64]. O atare posibilitate ni se pare astăzi cel puțin deplasată. Dar contemporanilor nu credem că lucrurile le-ar fi putut apare în acești termeni. Pactul din august 1939 a fost

o surpriză atît de uluitoare, încît a dat naștere unei derute și veritabile crize chiar în rîndul cercurilor comuniste. Lui i-ar fi surîs un alt scenariu. Termenii lui ni-l prezintă pe scriitor ca fiind încrezător în capacitatea de asimilare a vechilor democrații europene și avînd unele rezerve față de Germania. „Din punct de vedere liberal-burghez sau democratic e păcat că anglo-francezii n-au încercat o înțelegere amicală cu italo-germanii. Totalitarismul s-ar fi democratizat cu timpul și civilizația ar fi profitat poate"[65].

Nouă, astăzi, războiul izbucnit în 1939 nu ni se mai pare un dezastru. Manifestăm tendința de a-l considera drept „opera" forțelor răului care nu puteau să nu piardă în favoarea forțelor binelui. Mai mult, sîntem înclinați să considerăm că evenimentele s-au desfășurat necesar în virtutea unor legi obiective cunoscute și stăpînite de unele grupuri sociale. Examinînd experiența lui Liviu Rebreanu și încercînd să o înțelegem în temeiurile ei, considerăm că o asemenea perspectivă simplifică și romanțează nepermis situația reală în care s-a găsit omul în vremea respectivă. Calamitatea a fost atît de puternică încît paradigmele clasice au devenit impracticabile în explicarea, interpretarea și influențarea evenimentelor. Timpul nu mai oferea nici o speranță României și unei mari părți a țărilor globului. Aflată pe muchie de cuțit, lumea se părea că alunecase fără întoarcere într-o prăpastie apocaliptică. Conștiința unei asemenea crize și schimbări a condiției omului trebuie că a fost însoțită de un sentiment tragic inimaginabil de dur, chiar într-o spiritualitate robustă ca aceea a lui Liviu Rebreanu. Așa se face că scriitorul ajunge să spună: „Mă cuprinde uneori un fel de silă de viață... De azi pe mîine se răstoarnă toate: valori, oameni, instituții... Se clatină și se zdruncină încrederea în însuși rostul omului în lume"[66].

În martie 1942 Liviu Rebreanu revine la optimismul lui obișnuit deși o face în termeni destul de vagi. El speră că ceea ce se petrece zămislește o „lume nouă"[67]. Își imaginează o lume pe măsura propriei lui păreri despre societate și democrație: „mai bună, mai fericită și mai dreaptă, în care omul și neamul să se poată integra, să poată trăi împreună, alături în pace adevărată, îndelungată unii față de alții"[68]. Într-o asemenea lume „spiritul se va întinde, influența omului se va adînci"[69]. Acest optimism este de o mare valoare în caracterizarea scriitorului. Cît de întemeiată pe istoria reală și trăită a fost o asemenea atitudine de viață este o problemă la care noi cei de astăzi nu putem răspunde decît foarte aproximativ. Aspirația spre mai bine pare a fi un tropism uman universal.

Note

1 *Jurnal*, Vol. II, p. 364.
2 *Jurnal*, Vol. I, p. 482.
3 *Ibidem*, p. 525.
4 *Ibidem*, p. 438.
5 *Ibidem*, p. 436.
6 *Ibidem*, p. 433.
7 *Ibidem*, p. 505.
8 *Ibidem*.
9 *Ibidem*, p. 436.
10 *Ibidem*, p. 504.
11 *Ibidem*, p. 505.
12 *Ibidem*.
13 *Ibidem*, p. 482.
14 *Ibidem*, p. 436.
15 *Ibidem*.
16 *Ibidem*, p. 488.
17 *Ibidem*, p. 505.
18 *Ibidem*, p. 524
19 *Ibidem*, p. 444.
20 *Ibidem*, p. 437.
21 *Ibidem*, p. 476.
22 *Jurnal*, Vol. II, p. 253.
23 *Ibidem*.
24 *Ibidem*.
25 *Jurnal*, Vol. I, p. 525.
26 *Ibidem*.
27 *Ibidem*.
28 *Jurnal*, Vol. II, p. 305.
29 *Ibidem*, p. 257.
30 *Ibidem*, p. 151.
31 *Ibidem*, p. 150.
32 *Ibidem*, p. 151.
33 *Ibidem*, p. 153.
34 Vezi Livia Dandara, *România în vîltoarea anului 1939*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1985.
35 *Jurnal*, Vol. II, p. 150.
36 Livia Dandara, *Op. cit.*, p. 18.
37 *Jurnal*, Vol. II, p. 151.
38 *Ibidem*.
39 *Jurnal*, Vol. II, p. 187.
40 *Ibidem*.
41 *Ibidem*, p. 189.
42 *Ibidem*, p. 190.
43 *Ibidem*, p. 191.
44 *Ibidem*, p. 196.
45 *Ibidem*, p. 238.
46 *Ibidem*, p. 188.
47 *Ibidem*, p. 187.
48 *Ibidem*.
49 *Ibidem*, p. 191.
50 *Ibidem*, p. 188.

51 *Ibidem*, p. 187.
52 *Ibidem*, p. 188.
53 *Ibidem*, p. 187.
54 *Ibidem*, p. 332.
55 *Ibidem*, p. 187.
56 *Ibidem*, p. 188.
57 *Ibidem*, p. 193.
58 *Ibidem*, p. 193.
59 *Ibidem*.
60 *Ibidem*.
61 *Ibidem*, p. 305.
62 *Ibidem*, p. 192.
63 *Ibidem*.
64 *Ibidem*.
65 *Ibidem*, p. 194.
66 *Opere*, 10, p. 437.
67 *Jurnal*, Vol. II, p. 364
68 *Ibidem*.
69 *Ibidem*.

HERMENEUTICA GORILEI

Despre romanul *Gorila* s-a scris inexplicabil și pe nedrept relativ puțin și contradictoriu. Referințele critice ale volumului 10 al operelor lui Liviu Rebreanu sunt relevante în acest sens[1]. Favorabil s-au pronunțat, cu deosebire, Pompiliu Constantinescu, Perpessicius, Șerban Cioculescu, iar în ultimii ani Nicolae Gheran[2]. Dintre cei care au formulat rezerve amintim nu doar pe L. Rădăceanu, Ilie Constantinovschi, Al. Piru dar, mai ales, pe G. Călinescu. Pentru lipsa de consens, am putea fi înclinați să punem vina doar pe critică, ale cărei judecăți par a se înscrie fără sistemă de la plus la minus în cazul unuia și aceluiași obiect. Pentru a trece de la simpla constatare la explicarea disonanțelor de pe tărîmul criticii, este necesar să ne întoarcem la operă. În disponibilitățile conținutului ei vom încerca să găsim bivalența percepерii și însușirii critice a *Gorilei*. În acest scop, printre altele, va fi necesar să trecem dincolo de propoziția extraordinar de vagă și ambiguă conform căreia această operă are drept temă principală politica.

O parte dintre critici au încercat să afle identități între *Gorila* și poziția politică a lui Liviu Rebreanu. În linii generale, acest fel de-a privi lucrurile este corect. Altceva ni se pare discutabil — și anume identificarea politicii afirmate în acest roman cu ansamblul politicii lui Liviu Rebreanu. În ceea ce ne privește considerăm că prin politica lui trebuie să înțelegem atît reacția (pregătită prin condițiile de viață, biografie, socializare și studiu) de reflectare (gnoseologică și estetico-axiologică) a domeniului existențial al politicii, cît și implicarea acționată în substanța lui. Ea poate fi aproximată, în primul rînd, luîndu-se în considerare raporturile reale ale scriitorului cu istoria politică a vremii (îndeosebi pe planul politicii culturale) și pornindu-se de la însemnările din jurnale și de alte documente, diferite de ceea ce reprezintă opera sa artistică (memorii, interviuri). *Gorila* este doar o parte, și aceea transfigurată, a poziției politice a lui Liviu Rebreanu. Ea a fost elaborată în legătură nemijlocită cu o experiență concretă a scriitorului și în contextul afirmării anumitor laturi existențiale ale politicii din România, specifice unei anumite epoci istorice. Deși el s-a gîndit mai de mult să scrie o carte cu această temă, în mod practic ea s-a cristalizat de abia în condițiile sfîrșitului deceniului al 3-lea și al anilor deceniului al 4-lea, dar înainte de 1938. Rezultă din cele spuse că diferențele dintre cele două concepte, adică ansamblul politicii lui Liviu Rebreanu și poziția față de politică din *Gorila* sînt de *grad* (obiectivări diferite), de *sferă* sau cuprindere a politicului (ca partea față de întreg), de *timp* (ca o perioadă mai scurtă față de una mai lungă). Disocierea are, credem, valoare metodologică; nu poate fi pus, fără rezerve și unele precizări, un semn de egalitate între afirmațiile eroilor romanului și politica scriitorului (nu doar livrescă sau de reacție, ci și activă). Nu este vorba doar de necesitatea ca afirmațiile personajelor să fie decodificate. Mai mult decît atît, abordarea hermeneutică dusă pînă la nivelul întregului roman nu poate fi completă fără cunoașterea și interpretarea atotcuprinzătoare a politicii lui Liviu Rebreanu, prezentă și altundeva decît în *Gorila*.

Metoda lui Liviu Rebreanu de percepere și însușire a existențialului este impropriu denumită obiectivare. Ea subiectivizează și obiectivizează în același timp. Mai întîi, domeniul obiectiv este subiectivat de autor: „Orice material ce trece în opera de artă suferă o mulțime de schimbări pe cari le cere artistul“[3]. Apoi, printr-o sublimare neostentativă a subiectivității căreia i se atribuie valoare de real, el ajunge la o imagine cu pretenții și trăsături de obiectivitate. „Iubirea, spune Liviu Rebreanu, a fost tratată de toți romancierii la cald, eu mi-am propus s-o tratez la rece, obiectiv. Aș putea spune, că

am încercat să desenez în această carte[4] linia care exprimă evoluția unei pasiuni puternice în sufletul unei fete, pasiunea care urcă și coboară ca un *montagnes russes*, însemnînd apoteoze și declinuri. Vrînd să scriu o carte obiectivă am lăsat de o parte adjectivul și patetismul, încercînd să fac un fel de proces-vebal, ca să zic așa, de dragoste"[5]. Acest crez al romancierului este de două ori critic. Întîi, el se opune celor care absolutizau interiorizarea. Ne îndreptăm, spunea Liviu Rebreanu, „spre o înfățișare a vieții mai puțin exclusivă, considerînd-o sub toate dimensiunile: și nu numai sub unghiul interiorizării"[6]. În al doilea rînd, metoda sa vrea să se delimiteze de realismul plat. „Legătura cu viața imediată, afirma el într-un interviu, dar nu fotografia ei"[7].

După cum rezultă din cele spuse de însuși Liviu Rebreanu, obiectivarea trebuie împărțită în cel puțin două tipuri — una legată de însemnările de jurnal[8], iar cealaltă de creațiile sale artistice. Ele se apropie prin cîteva elemente comune: punctul de pornire îl constituie realitatea; asupra ei intervine ca un fapt necesar spiritualitatea autorului; printr-un proces deliberat, el elaborează un produs ce aproximează sau chiar depășește realitatea inițială; în sfîrșit, rezultatul are un beneficiar asupra căruia vrea să acționeze (este rațiunea de a fi a întregului proces). Cît privește deosebirile, ele se manifestă în cîteva direcții. Rodul obiectivării de tip jurnal este un „document sufletesc"[9] în care mustește o cunoaștere a realității apropiată de observația științifică, deși deliberat nu abandonează vibrația subiectivă. Datorită acestei caracteristici ea poate fi supusă unei analize secundare și recunoscută ca validă științific de către disciplinele socio-umane. Rezultatul obiectivării literare nu este un document de cunoaștere, ci, prin excelență, o ficțiune. De abia printr-o hermeneutică specială ficțiunea se dezvăluie că o cunoaștere asupra căreia poate interveni o analiză secundară de tip pozitivist. Tocmai datorită intervenției unui factor mediator în plus între realitate și cunoașterea științifică putem denumi acest proces obiectivare de gradul II, spre deosebire de cea de gradul I, proprie însemnărilor de jurnal.

Romanul *Gorila* ocupă un loc aparte în creația lui Liviu Rebreanu din punctul de vedere al problemei în discuție. În mod firesc, fiind vorba despre o operă literară, el ar trebui situat fără rezerve în rîndul obiectivărilor de gradul II. Cum politica a fost o forță umană alienată (și scriitorul după cum se va vedea a privit-o ca atare) el nu și-a putut-o apropia firesc supunînd-o unei intense subiectivări ficțional-estetice, cum au stat lucrurile în cazul altor teme tratate de el, lăsînd ast-

fel impresia unei opere mai puțin realizată artistic. Nu în puține locuri, în *Gorila* au pătruns cu sau fără modificări formulări existente în jurnalele sale, respectiv obiectivări de gradul I. În același timp, în roman au apărut fraze despre politică devenite clișee, proprii politicianismului vremii și diseminate opulent și insistent de mijloacele de propagandă ale vremii. Semnificativă în acest sens e perorația lui Pahonțu din Capitolul I. Înflăcărat și vehement, el a spus „că ne lipsește o disciplină morală, singura care poate crea încrederea poporului, că partidele se înmulțesc pentru că nu sunt organizații politice izvorîte din întruchiparea unor anumite principii, ci simple asociații pentru exploatarea țării în folosul clientelei lor directe și indirecte (...) că ne-am obișnuit să trăim numai pentru burtă, fără nici un ideal, într-o lașitate scîrnavă și cultivînd lichelismul cel mai abject (...) Erau, conchide Liviu Rebreanu, obiecțiile și criticile pe care le debita toată lumea și acasă și în public, pe care mai cu seamă politicienii înșiși le alimentau nu numai prin faptele lor dar și prin acuzațiile, injuriile și suspiciunile ce și le aruncau reciproc atît în discursuri sau polemici, cît și indirect prin campanii de presă. Pahonțu însă declama clișeele, uzate și arhicunoscute, înzorzonîndu-le cu gesturi și epitete atît de grase, că ascultărilor li se păreau noi-nouțe și le sorbeau cu plăcere"[10].

Prin politică în sens de temă a *Gorilei* se poate înțelege, într-o accepțiune greșită, știința politicii. Opera literară este altceva decît o lucrare științifică sau un tratat de politologie. Aceasta nu înseamnă însă că ficțiunea artistică nu este relevantă pentru cunoașterea fenomenului politic. Într-o scrisoare către fiica sa, Liviu Rebreanu spunea referitor la *Gorila:* e o vrajă, e o chemare misterioasă „să-mi trăiesc toate satisfacțiile într-o lume de ficțiuni, dar cu atîta intensitate de parcă ar fi mai reale decît realitatea. Fiindcă, în fond, poate că lumea imaginației e mai aproape de esența realității decît lumea cea palpabilă a realității aparente"[11]. De aici rezultă că pentru a avea acces deplin la politica lui Liviu Rebreanu se cuvine să ținem seama de ambele registre gnoseologice (nu doar de posibilele reducții ale acestora la un numitor comun); de cel științific, propriu istoriei și doctrinei politice ce apare în unele însemnări sau interviuri și de cel imaginativ, caracteristic operei sale literare. Nu putem însă uita că ficțiunea asupra politicului nu se reduce la romanul *Gorila*.

Cînd Liviu Rebreanu a pus un semn de egalitate între *Gorila* și Politică (cu literă mare) el a avut în vedere realitatea sau existența unei anumite politici, deși i-a plăcut să lase impresia că generalizează și vorbește despre un adevăr

absolut. În ce raport se află omul de această „Politică" rezultă din însăși identificarea ei cu un animal. Politica, după cum se știe, a fost caracterizată și interpretată de pe pozițiile ideologiei de stînga ca o suprastructură specifică a relațiilor de putere dintre grupurile sociale. Cînd baza ei o reprezintă interese neadecvate funcționalității și evoluției societății, atunci politica se obiectivează în ceva străin omului. Ea devine un lucru care își pierde originea umană și rolul uman impiedicîndu-l pe om să-și dezvăluie și realizeze forțele lui esențiale. Liviu Rebreanu nu a cunoscut teoria alienării elaborată de Marx și interpretarea politicii din perspectiva ei. Cu toate acestea, poziția lui nu e cu nimic mai prejos sub raport antropologic. După părerea scriitorului „Politica" aparține unui alt gen decît omul. Deși creată de oameni și întreținută zi de zi de către ei, „Politica" suferă o mutație ce o reduce fundamental la subuman, adică la animalic. Ea devine altceva, și anume o degenerescență ce periclitează întreaga specie umană. În plus, „Politica" nu este *doar* un lucru, ceva exterior omului, în care nu se mai regăsește și îl blochează în devenirea sa, făcîndu-l neputincios; ea capătă o exterioritate de monstru ce nu stă solidificat sau împietrit în fața omului ci îl hăituiește, cu înfățișarea hidoasă, cu viclenie, furie și violență.

Interpretînd-o ca pe o forță exterioară omului si, în același timp, animalică, suntem obligați să privim altfel problema obiectivității, atît de caracteristică spiritului creației lui Liviu Rebreanu. Cînd este vorba de „Politică", existența și judecata umană sunt fundamente alterate. În acest caz, drumul firesc al demersului cunoașterii și creației artistice se modifică semnificativ. Aici subiectivul nu își mai poate face jocul lui firesc de întoarcere spre sine și spre aprofundare nepărtinitoare ca, apoi, în final să ajungă la o oglindire obiectivă. Dezobiectivarea și trecerea subiectivului în obiectiv în intenția cuprinderii obiectului prin cunoaștere și interpretare umană sunt blocate de un obiectiv dezgolit de orice funcție umană și scăpat de sub controlul omului. În mediul ecologic indus de „Politică" obiectivul (ca lucru exterior) domină subiectivul, reducîndu-l la un numitor comun sau transformîndu-l într-o sursă de amplificare a forțelor negative. Individul particular, față în față cu „Politica", devine un individ cenușiu, lipsit de personalitate, cu o marjă de acțiune proprie ce se apropie de zero.

Ținînd seama de această situație a politicului, nu putem extinde exact în aceiași termeni obiectivitatea lui Liviu Rebreanu dezvăluită în celelalte opere literare și la studiul *Gorilei*. Scările logaritmice de analiză și interpretare în aceste cazuri sunt diferite. Trecînd peste fenomenul de blocare a obiectivității romancierului (în condițiile și tema semnalată) mai mulți critici i-au reproșat lui Liviu Rebreanu deficiențe în procesul de creație. L. Rădăceanu a considerat că *Gorila* e un roman „de descriere a suprafețelor sociale", dar care „nu pătrunde îndărătul lor pentru a descoperi și fondul semnificația și forțele mișcătoare"[12]. După Al. Piru, eșecul romanului *Gorila* ar proveni din „copierea cam informă a datelor realității"[13]. N. Manolescu spune că „romanul nu e obiectiv, în sensul de creator, și are o cursivitate prea jurnalistică"[14].

Romanul nu îl tratează pe om fiind total redus la regnul zoologic, ca urmare a contaminării cu „Politica". Dar ce îi mai rămîne definindu-i calitatea diferită de animal? Scriitorul are în vedere iubirea. Din felul în care își prezintă eroii, rezultă în cîteva cazuri o degradare a iubirii și familiei sub influența forței alienatoare. Constantin Rotaru, jurist de prestigiu și ministru al justiției, este încurcat cu o actriță de teatru. Pahonțu, avansînd în relațiile de putere, își înșală nevasta cu o artistă de revistă. Dragostea dintre Cintia și studentul Ionescu este la discreția mersului politicii și, în cele din urmă, va primi lovitura de grație ca urmare a uciderii eroului principal. Importantă e însă o altă problemă. Prins de „Politică", Pahonțu afirmă ostentativ și neconvingător că nu e înregimentat în nici un partid și tocmai de aceea poate să facă ziarul așa cum vrea el. Acest gen de libertate este evident precară. Este tentat să își cîștige o adevărată libertate printr-o iubire mare, de tipul celei socotite destin. În fond, e ideea Raiului și a mîntuirii, transpuse într-un alt limbaj. Pentru a obține iubitei lui (d-na Balcineanu), de la soțul ei, dreptul de a divorța, Pahonțu se lasă șantajat și adoptă în ziar o atitudine politică contrară convingerilor lui și unei înțelegeri mai vechi stabilite cu liderul unei grupări de dreapta. Săvîrșește un păcat capital: iubirea i se subordonează politicii. El pierde deschis neutralitatea ziarului „România": în raport cu partidele politice, creează confuzie în relațiile sale interpersonale și, în sfîrșit, ajunge victima unui atentat în urma căruia își găsește moartea. Trebuie remarcat faptul că Pahonțu nu a fost robit de bani și a detestat cîștigul material. Tragedia lui a rezultat din raporturile lui „pure" (nemijlocite de bani) cu „Politica". Liviu Rebreanu a vrut, probabil, să arate că aceasta din urmă are o forță distructivă intrinsecă și nu doar una împrumutată dinspre inegalitatea de avere sau setea de cîștig.

În *Gorila* se vorbește despre 13 partide politice, lăsîndu-se să se înțeleagă că în afara lor există și alte grupări politice. Dintre ele doar cîteva, respectiv partidul național și cel radical intră efectiv în atenția sa. Întotdeauna un partid e la putere și celelalte 12 sunt în opoziție (e știut faptul că scriitorul era superstițios; să fie o întîmplare cifra de 13 în acest caz?) sau se stabilește o coaliție. Din felul în care partidele politice sunt prezentate, rezultă că fiecare dintre ele avea pretenția de a exprima cel mai bine interesele țării și, totodată, manifesta o atitudine critică aspră față de rivalele sale pe care le acuza de politicianism. Cît privește această pervertire a politicii, ea era echivalentă, într-un fel sau altul, cu trădarea țării. Pahonțu, încă înainte de a intra în politică, afirma: „Politicienii sunt nenorocirea neamului"[15]. Așa a fost construită ciudata situație în cadrul căreia *lupta* împotriva politicianismului avea un caracter general, iar *politica adevărată* (apărarea intereselor țării) era o problemă partizană și anume manifest susținută și autoatribuită de membrii unui partid sau grupări politice și contestată de toți ceilalți. În felul acesta se explică, printre altele, de ce Liviu Rebreanu spune că în *Gorila* el caracterizează „Politica" prin „naționalismul cu pumnii bătuți în piept"[16]. Cealaltă trăsătură a „Politicii" înfățișate în roman e „falsa democrație"[17]. Ea este dezvăluită de scriitor prin absența clasei pozitive majoritare, adică a țărănimii. Doar într-un episod apare tatăl lui Pahonțu, țăran și invalid de război. El s-a plîns de situația grea în care se afla și cerea o autorizație să-și deschidă o cîrciumă. Cazul este tipic tendințelor de parvenire ale micii burghezii (cererea i-a fost indusă de un înstărit din comună și a fost speculată de fiul său în afirmarea sa politică). Nu se urmărea o devenire demnă a țărănimii, ci una pe căi ocolite, adică prin relații sau prin mila celor mari (el susținea că în ultima instanță se va arunca la picioarele regelui pentru a primi autorizația). Liviu Rebreanu leagă deznodămîntul romanului său de un episod electoral desfășurat lîngă Făgăraș. Pentru a cîștiga în zonă, concurenții apelează la mijloace potrivnice democrației. Pahonțu este și el implicat, abătîndu-se de la principiile unei democrații autentice. Să fie oare uciderea lui un act de justiție imanentă? Scriitorul privește viața politică a țării ca desfășurîndu-se autarhic. Parcă am fi fost o insulă situată la mii de kilometri de lumea civilizată (un gen de robinsonadă politică). Nu ne interesa nimic din ceea ce se petrecea în jurul nostru, în Europa. Democrația adevărată presupunea stabilirea unor relații de prietenie sinceră, îndeosebi cu vecinii.

Cine citește *Gorila* simte parcă nevoia să se întrebe: care dintre eroii romanului este Liviu Rebreanu? Scriitorul nu este nici unul dintre ei. El construiește un joc de păpuși pe care îl minuiește cum se pricepe. Cel mai aproape de convingerile lui pare Pahonțu. El este ardelean, ziarist și are o soție devotată, tolerantă și iubitoare pînă la sacrificiu. Identitatea dintre cei doi este ruptă prin intrarea fățișă și zgomotoasă în politică a lui Pahonțu. Scriitorului îi plăcea să susțină ideea neutralității. Jocul cu „Politica" a însemnat pentru eroul principal al romanului pierderea libertății de a nu scrie la comandă. Păcatul a fost de neiertat. Putem înțelege întreg romanul ca o încercare a autorului de justificare a comportamentului său social, aflat în proximitatea politicii, dar nu subordonat servil și periculos unei anumite stări a acesteia. Detașarea lui Liviu Rebreanu de întreaga politică a vremii cu variata ei fenomenologie are un caracter critic. El ar fi dorit ca politica să nu fie nici o fioroasă gorilă, nici „rîia vieții"[18], nici „pecingine"[19]. Ea s-ar fi cuvenit să fie „arta vieții"[20]. Justificarea morală i-ar fi atribuit-o doar punerea ei cinstită și responsabilă în slujba intereselor națiunii.

Note

[1] Liviu Rebreanu, *Opere*, 10, Ediție critică de Nicolae Gheran, București, Editura Minerva, 1981, p. 456 și urm.
[2] *Ibidem*, Studiu introductiv, p. V. și urm.
[3] *Jurnal*, Vol. I, p. 419.
[4] Autorul se referă la *Mojarul iluziilor* 5.
[5] *Jurnal*, Vol. I, p. 483.
[6] *Jurnal*, Vol. II, p. 284.
[7] *Ibidem*, p. 282.
[8] Există unele diferențe între jurnale asupra cărora nu insistăm aici.
[9] *Jurnal*, Vol. II, p. 293.
[10] *Opere*, 10, p. 43—44.
[11] *Ibidem*, p. 487.
[12] *Opere*, 10, p. 481.
[13] *Ibidem*, p. 486.
[14] *Ibidem*, p. 487.
[15] *Ibidem*, p. 42.
[16] *Jurnal*, Vol. II, p. 285.
[17] *Ibidem*.
[18] *Opere*, 10, p. 78.
[19] *Ibidem*, p. 86.
[20] *Ibidem*, p. 51.

ISTORIE ARHAICĂ

S-a scris și se scrie mult despre *Miorița*[1]. Dintre cei ce au făcut-o, o parte au fost personalități de seamă ale culturii noastre (V. Alecsandri, G. Coșbuc, Ar. Densușianu, Ov. Densușianu, Mircea Eliade, B. P. Hașdeu, N. Iorga, Al Odobescu, M. Sadoveanu, Duiliu Zamfirescu). Ei au simțit nevoia să-și spună părerea despre această capodoperă a poporului român. S-au găsit și exaltați, iar unii nu au fost tocmai de bună credință. Aceștia, cum n-au putut să-i nege total valoarea, s-au străduit, în numele unui pudic rigorism, a-i atribui o semnificație măruntă. Toate pozițiile afirmate pînă acum, fie că s-a recunoscut sau nu acest fapt, sunt sub specia ipotezelor și reprezintă terenuri pentru discuții, critică și sugestii. Bineînțeles, nu din perspectiva unui universalism abstract ci a unei necesare și sănătoase concretizări istorico-naționale. A avut dreptate Dr. Moses Gaster (1883) cînd a spus: „În balade se caută o legendă *localizată*, un erou *național* . . .[2]. „Încercarea noastră de a elabora un punct de vedere nou asupra *Mioriței* nu poate scăpa nicidecum determinațiilor epistemologice și axiologice menționate. Autorul studiului de față este conștient de acest fapt și îl invită pe lector, specialist sau nu, să accepte această limitare firească. Este însă de la sine înțeles că sunt ipoteze și ipoteze. De calitatea lor, de întemeierea și punerea acestora în lumină responsabil este și poate fi numai autorul lor[3].

Punctul de plecare îl constituie analiza cantitativă a *Mioriței*. Ea ne va permite o imersiune în aspectele de conținut ale acestei poezii populare. În urma studierii unui mare număr de date, ca urmare a despuierii statistice a variantelor din monografia lui A. Fochi, un fapt ni s-a impus prin ciudățenia și caracterul lui incitant: variantele *Mioriței* din Transilvania, într-o foarte mică proporție (7,06 la sută sau 23 din 326)[4], cuprind indicații referitoare la proveniența ciobanilor după provincii[5]. La un studiu mai atent, această lacună aparentă se dezvăluie a fi compensată de variatele caracterizări ale ciobanului mioritic[6]: străin (străinel, străior, străinaș), mic, tinerel, voinic, singurel ș.a. Dintre ele cele de străin și mic, singure sau în combinații foarte diverse cu alte atribute, atrag atenția prin ponderea lor însemnată. Caracterizarea de mic

apare singură în 81 (24,84 la sută) și în combinații în 45 de cazuri (13,8 la sută). În total, aceasta înseamnă 126 de variante (38,65 la sută). Străin apare singur de 106 (32,52 la sută) și în combinații de 32 de ori (9,8 la sută), adică pe ansamblu de 138 de ori (42,33 la sută). Acestor atribute, și îndeosebi celui de străin, deși nu se poate spune că au fost omise și neincluse în ipotezele mai vechi, nu li s-a dat, credem, atenția cuvenită în exegezele de pînă acum.

Cercetînd cîteva variante ale *Mioriței* Ov. Densușianu (1923), se oprește la caracterizarea, „Numai unu-i străinel“ și spune: „Indicația e prețioasă, deoarece arată hotărît că dacă unul din ciobani e pismuit de ceilalți e pentru că era din altă parte“[7]. A Fochi (1964) semnalează ca specific Transilvaniei două formule: prima „este cea care opune pe ciobani din punctul de vedere al vîrstei și forței; cea de-a doua opune pe un străin unui grup de frați sau verișori“[8]. „Formula cea mai valoroasă e mixtă — spune același autor — cuprinzînd elemente din prima și din a doua (. . .) în combinația care se naște, de obicei ucigașii sunt rude și mai mari, ucisul e și străin și mai mic deși mai voinic. Simpatia informatorilor merge invariabil spre cel mic“[9]. Al. I. Amzulescu (1979) este mult mai concret, însă nu ajunge pînă la cel mai îndepărtat punct de plecare posibil: „Cel «mic» și «străin» era probabil odinioară cel care, pentru a fi acceptat în ierarhia stînei, trecea prin unele grele încercări, poate ca informatorul lui T. Papahagi, din Văleni-Maramureș, de 73 de ani în 1922, care cu lacrimi în ochi îi dicta folcloristului un text, folcloristul simțindu-se îndatorat să menționeze la sfîrșitul textului «D. Ivănciuc „înstrăinat ca păcurar“ din copilărie la Șieu»“ . . .[10] Gh. Vrabie într-o carte din 1984, plină de idei și interesantă, spune că în colindele transilvane de gen *Miorița* „surprinde apelativul de «străin» adresat ciobănașului. Dar, în spațiul indicat, ce va fi însemnat asemenea denominație? Nu considerăm ca o stare socială aparte decît a aceluia «singurel» și «străinel» și «mititel» care, în colinde urma să atragă asupra lui compasiunea pentru ceea ce îl aștepta. Starea de «veri primari» asociată cu ideea că «cel mic îi strein tare» și urma a fi omorît, determina nu numai compasiune, dar și o stare de nefiresc, de fapt straniu în marginile societății patriarhale“[11]. După opinia noastră atributul de străin nu are o semnificație marginală sau un loc modest într-o ipoteză ce consideră *Miorița* drept un rit de inițiere, așa cum rezultă din pozițiile menționate. El ocupă un loc aparte și esențial în structura originară[12] a *Mioriței* și datorită acestui fapt deține o valoare cu totul deosebită în studiul originii și permanenței acestei piese de excepție a culturii populare.

Tocmai asupra acestei ipoteze vom stărui, mai întîi, în cele ce urmează.

Cuvîntul străin are o mulțime de semnificații ce decurg din lectura directă a variantelor *Mioriței* din Transilvania. Faptul indică, bănuim, o evoluție în straturi a *Mioriței* sub influența istoriei reale, dar și o anumită ambiguitate specifică avînd pe alocuri o anume funcție artistică. Calitatea de străin este relativă relației de rudenie (față de frați buni sau veri primari)[13], comunității (față de sat)[14], frăției de cruce[15], zonei de proveniență[16], ocupației de cioban[17]. Dincolo de toate aceste determinații evidente se ascunde, după părerea noastră, o semnificație mult mai adîncă și de altă natură. Noțiunea de străin din care derivă formele folosite în *Miorița* din Transilvania[18] este definită în dicționare și enciclopedii serioase în mai multe feluri decît cele ce rezultă din cuprinsul creației la care ne referim[19]. Una dintre deschideri ne duce hotărît spre limba latină și istoria culturii antice romane. În limba latină străinul este exprimat prin cel puțin patru noțiuni: *advena* (cel venit din alte părți); *hospes* (oaspete); *alienigena* (născut în alte părți) și *peregrinus* (opus cetățeanului)[20].

Cu o anumită variabilitate istorică, străinul ca peregrinus era diferit și chiar opus cetățeanului din punct de vedere social, politic, juridic, religios ș.a. De el credem că se leagă pînă la identificare atributul de străin dat ciobanului mioritic. Societatea romană în tot timpul existenței ei a fost împărțită în două mari clase: oameni liberi și sclavi. Însă „la această împărțire se poate adăuga diferențierea netă din punct de vedere juridic a cetățenilor romani de necetățeni. Oamenii liberi erau cetățeni sau peregrini"[21]. Statusul de cetățean se compunea „dintr-un ansamblu de prerogative disociabile de care cineva se poate bucura în totalitatea lor sau numai parțial"[22]. Numai cel ce le poseda în totalitatea lor era considerat a fi cetățean deplin *(civis optimo jure)*. Cetățenia conferea „drepturi politice (de a vota, de a fi ales magistrat), dar și obligații (de a face serviciul militar), drepturi religioase (de a practica un cult), dreptul la căsătorie, dreptul la asistență juridică"[23]. Jean-Claude Fredouille semnalează aria de drepturi a unui cetățean: *jus connubi* (dreptul de căsătorie), *jus consmerci* (de a produce un act juridic), *jus suffragi* (drepturi politice), *jus honorum* (dreptul de a fi ales într-o magistratură). Cine nu le avea pe toate era doar un cetățean incomplet *(civis minuto jure)*[24].

Peregrinii reprezentau o categorie socială „alcătuită din locuitori liberi ai provinciilor romane aparținînd oricărei forme de autonomie locală *(civitates; gentes)* și care nu dețineau cetățenia romană *(civitas romana)* și nici statutul de latini"[25].

„Multă vreme situația lor a fost precară căci, din punct de vedere civil, ei nu se bucurau de nici un drept"[26]. Ei erau divizați în două grupe: peregrinii *obișnuiți* și *deditinii*. Primii proveneau din populațiile învinse de Roma „ale căror cetăți, înglobate în hotarele statului roman au continuat să existe și după înfrîngere (...) aveau libertatea de a încheia acte juridice cu cetățenii romani potrivit regulilor dreptului ginților *(jus gentium)* special creat pentru asemenea raporturi mixte"[27]. Deditinii „proveneau din rîndul popoarelor care au opus rezistență dîrză romanilor, au capitulat, în cele din urmă, iar cetățile lor drept pedeapsă desființate de romani (...) erau lipsiți de drepturi politice și nu se puteau folosi de drepturile lor naționale decît în măsura în care romanii le îngăduiau acest lucru"[28].

Studiul variantelor transilvănene ale Mioriței oferă, după părerea noastră, date de nădejde în favoarea susținerii ideii că raportul dintre ciobani (numiți de cele mai multe ori cu un cuvînt de origine latină: *pecorarius*, adică păcurar) se aseamănă prin trăsături esențiale cu cel antic dintre cetățeanul roman și peregrinus, propriu societății romane. Mai precis, presupunem că ciobanii (în număr variabil, dar mai adesea doi[29]) ce au plănuit omorul au fost cetățeni romani (proprietari sau arendași) iar victima, respectiv ciobanul mioritic nu avea această calitate fiind un simplu peregrinus.

În Dacia cucerită de romani, ca de altfel și în alte zone cu acest statut, pășunile erau un patrimoniu imperial[30]. Ele „erau în administrația directă a fiscului imperial încredințat unor arendași *(conductores pascui)* aducînd importante venituri"[31]. Existau două tipuri de proprietăți ale pășunilor: ale statului și ale cetățenilor. Însă „toate erau administrate și se impunea o taxă la cei care le foloseau, iar pășunile mai aveau cîte un paznic *(saltuarius)*[32]. Se știe că majoritatea coloniștilor aduși de Traian sau cei veniți după aceea „au primit, cumpărat sau arendat pămînt din *ager publicus*"[33]. Nu trebuie însă omisă categoria cetățenilor proveniți din rîndul populațiilor autohtone. O parte dintre ei au devenit arendași sau chiar proprietari de pășuni, continuînd o tradițională ocupație, adică păstoritul. Este de presupus că aceștia au practicat îndeosebi păstoritul transhumant. Posedînd și/sau îngrijind importante turme de oi aceștia, în calitate de păstori nomazi, își duceau permanent viața în munți și văi[34]. În general, ei „erau oameni aspri, căliți cu viața dură"[35], capabili să-și apere averea de tîlharii ce bîntuiau o provincie căreia i se dusese vestea că e bogată. Considerăm, pe baza anumitor informații asupra cărora vom re-

veni, că ciobanii care au hotărît uciderea străinului proveneau din rîndul localnicilor ce reușiseră să devină cetățeni printr-un proces complex, greoi și dramatic de romanizare implicînd în mod sigur și alte aspecte decît cele politice sau juridice (cum ar fi cele religioase).

Ipoteza noastră pleacă, în principal, de la două elemente ce au pus în încurcătură exegeții *Mioriței*. Primul se referă la cauzele omorului, iar al doilea la semnificația judecății ciobanilor. A. Fochi, colectînd niște opinii mai vechi sau mai noi, susține fără echivoc: „În Transilvania, în marea majoritate a cazurilor, omorul apare nemotivat“[36]. Aprecierea este făcută prin comparație îndeosebi cu variantele din Moldova, unde apare tranșantă ideea rivalității economice îndeobște cunoscută din varianta clasică Russo—Alecsandri *Că-i mai ortoman / Ș-are oi mai multe / Mîndre și cornute, / Și cai învățați / Și cîini mai bărbați)*[37] După propriile noastre calcule, cauzele economice ale omorului apar în 10 la sută din cele 326 variante din Transilvania, pe cînd în variantele din toate celelalte provincii urcă la peste 50 la sută. Cel de-al doilea element a atras atenția cercetătorilor într-o mai mare măsură decît primul. Același A. Fochi e de părere că: „Omorîrea ciobanului apare în toate variantele ca un act juridic izvorît, probabil, dintr-o legislație păstorească străveche“[38]. Nu știm ce înțelege prin „toate variantele“ și nici la ce perioadă de timp ne trimite atributul „străveche“. Romulus Vulcănescu dezvoltă pe larg ideea că *Miorița* oglindește un conținut juridic, adică un drept cutumiar cristalizat undeva în epoca feudală[39]. Al. I. Amzulescu refuză categoric orice ipoteză avînd temeiuri juridice. Mai întîi, el admonestează pe A. M. Marienescu pentru faptul că a contrafăcut o variantă a *Mioriței* încercînd să sugereze o motivație juridică. Acesta, „cu formația sa de «doctor în drepturi», s-a gîndit să «îndrepte» textul căutînd «motivație» suficientă pentru hotărîrea, altfel nejustificată a «verilor primari» și a «fraților», totdeauna «mai mari» de a . . : ucide pe «cel mic», aproape întotdeauna denumit și «străin»“[40]. Textul cu pricina a apărut mai întîi în *Poesia populară*[41]. El poate fi găsit și în ediția nouă: *Poezii populare din Transilvania*[42]. Este vorba despre *judecata păcurarilor* în care se spune: *Păcurarul cel mai tînăr / Toată ziua suflă-n fluier, Și de turma sa zăuită, / Și pier oi în seamă multă / Ceilalți înțelegea / Se vorbea, legea-o făcea, / Pentru ce nu le-a păzit / Și la lupi le-a părăsit. / Și-i dezleagă-o judecată*[43]. Al. I. Amzulescu are aceeași părere despre considerațiile lui Romulus Vulcănescu: judecata ciobanilor nu conține nimic juridic, „nici în temeiul vreunui anume străvechi «jus valachicum»“[44].

Din perspectiva ipotezei noastre problema cauzelor omorului se rezolvă oarecum de la sine și, credem, plauzibil din punct de vedere epistemologic. Această ipoteză nu pleacă exclusiv de la niște găselnițe „descoperite“ într-o variantă sau alta prin bunăvoința fără limite a fanteziei, ci se bazează pe cîteva elemente cu relativ mare extensiune în *Miorița* din Transilvania și pe unele date reale de natură sociologică, juridică și istorică. Ciobanii care au pus la cale omorul în majoritatea cazurilor erau legați prin relații de rudenie: frați și veri primari. Din cele 138 de variante în care apare atributul de străin dat ciobanului mioritic, ceilalți ciobani sunt într-o proporție de 42 la sută frați, 17,39 la sută veri primari și în restul variantelor (aproape 40 la sută) raporturile dintre ei nu sunt specificate. Doar în 2 cazuri (0,14 la sută) ei sunt frați de cruce. Dar mai presus de orice ei erau asemănători și uniți prin aceea că le dădeau dreptul să „facă legea“ ciobanului mioritic. Acesta din urmă nu este rudă cu ceilalți (sau nu se menționează faptul). Lipsa acestei calități nu explică însă de ce el este subiectul unei acțiuni de tipul „îi fac legea“.

De regulă, fără motiv și fără explicații, ciobanii îl judecă pe ciobanul *străin*. În timp ce acesta întoarce oile sau aduce apă, ceilalți „îi fac legea“: *Pînă oile-abătea, / Ceilalți legea-i făcea*[45], *Lui grea lege îi făcea*[46], *Ei legea i o gătat*[47], *Grele giururi i-a făcut*[48], *Lui mare lege-i făcea*[49] ș.a. „Legea“ însemna în toate variantele care o menționează omorîrea ciobanului mioritic fără drept de apel. Ceea ce tacit i se admitea în majoritatea cazurilor era doar să-și facă testamentul. După părerea noastră, acceptînd existența unei coincidențe între ciobanii care „îi fac legea“, pe de-o parte și, pe de altă parte, relația cetățean-străin (sau peregrinus) dintr-o anumită perioadă a imperiului roman, nu mai este necesar să căutăm nici o cauză a omorului, iar semnificația „legii“[50] devine transparentă. Ciobanul peregrinus conform principiului nonpersonalității străinului îndrăznise, probabil, fie să aibă în proprietate oi, fie să le pască pe teritoriu devenit patrimoniu imperial, fie să ispitească o fată străină[51], fie să se uite la o fată de maior[52]. Pentru fiecare din aceste interdicții lui putea să i se facă lege „mare“, „grea“, „rea“.

Relevante în această privință sunt îndeosebi cele scrise de Fustel Coulanges în lucrarea lui *Cetatea antică:* „religia stabilea între cetățean și cel străin de cetate o diferență profundă și de neșters“[53]. „Deosebirea dintre cetățean și străin era mai puternică decît legătura naturală dintre tată și fiu“[54]. În anumite privințe sclavul era mai bine tratat decît străinul: „căci sclavul, ca membru al unei familii al cărei cult îl împărtășea,

era legat de cetate prin intermediul stăpînului său; zeii îl protejau. Iată de ce religia romană spunea că mormîntul sclavului este sacru, dar nu și mormîntul străinului"[55]. Mult mai aproape în favoarea ipotezei noastre: străinul „putea fi ucis fără ca ucigașul să se teamă că va fi pedepsit", „străinul nu putea fi proprietar"[56]. „El nu putea să se căsătorească"[57]. Citim de asemenea în *La Grande Encyclopédie* (1973): „În antichitate, străinul nu a fost subiect de drept: el nu a participat la legi și nu putea să se căsătorească, achiziționa bunuri sau duce o acțiune în fața tribunalelor"[58].

Ipoteza noastră în substanța ei conține o încercare de datare a apariției *Mioriței* la noi. Probabil că ea s-a ivit în Transilvania în perioada romanizării Daciei, într-un interval de aproximativ 100 de ani de după ultimul război dintre daci și romani (106 e.n.). Odată cu trecerea timpului este de presupus că atitudinea față de unii daci, priviți mai mult ca deditini decît ca peregrini obișnuiți, să se fi schimbat. De altfel, însăși categoria de peregrin a fost supusă schimbării în cursul istoriei imperiului roman. La început peregrinii erau străini în sensul că nu făceau parte din cetatea romană. Cu timpul termenul a căpătat un înțeles mai extins cuprinzîndu-i „pe toți cei care nu erau cetățeni romani, peregrinii avînd acces la cetățenie"[59]. Numărul cetățenilor a sporit încontinuu „ajungîndu-se ca în secolele 2 și 3 e.n. toți locuitorii imperiali să fie priviți ca fiii aceleiași patrii *(Roma communis patria)*. În 212 e.n. împăratul Caracalla recunoaște calitatea de cetățean majorității oamenilor liberi din imperiu"[60].

În primul ei strat istoric *Miorița* poate fi expresia unui fapt real, dar și tipic în cel puțin două sensuri. El n-a fost unic, repetîndu-se, probabil, de mii de ori în cursul procesului de romanizare a Daciei. Apoi, el este indiciul unor seisme ce au cuprins atunci întreaga lume a omului și nu doar păstoritul. Dar tot atît de bine, la origini ea ar fi putut fi numai și numai o creație a imaginației unui artist, creație în care el, plecînd de la un caz posibil, a înfiripat, cu un rar simț al conciziunii, o existență și o stare de spirit din rîndul unei comunități ce era martora și subiectul genezei dramatice a unui nou neam. Realitatea *Mioriței* ar fi, în această situație, de altă natură și anume una construită, dar, bineînțeles, nu mai puțin adevărată decît o întîmplare oarecare. Nutrim convingerea că, indiferent de modalitatea devenirii ei, fără relevanța generală *Miorița* n-ar fi avut o asemenea valoare ce i-a permis o circulație și o supraviețuire de excepție.

În esența ei poate fi privită ca o veritabilă tragedie. Ciobanul mioritic este un „străin", iar ceilalți îi fac legea. Din-

colo de acest conflict, ei făceau parte din unul și același neam aflat în curs de constituire. Apelativul străin, în multe cazuri chiar atunci cînd e absentă legătura de rudenie, este asociat cu cel de frăție. Ciobanul mioritic, cu toate că știe că va fi omorît, se adresează celorlalți spunîndu-le „frățiori", „frații mei", „fraților", „frățioșei" ș.a. Într-o variantă acest cioban e „strein tare", dar cînd își face testamentul el le spune *Dragilor frați și fîrtați*[61]. Într-alta, ciobanii i se adresează lui: — *Frate, cum îți vrei moartea*[62]. Mai presus de diferențele dintre ciobani între ei exista o *frăție de fond*. Tragismul ciobanului mioritic pare a fi cel al unei ființe profund pozitive care, aflînd că se pune la cale uciderea ei, nu reacționează totuși în același mod (adică nutrind intenții fratricide)[63]. Nu o face preferînd să se raporteze altfel la presiunea imediatului, și parcă animat de o tainică presimțire că astfel servește o cauză superioară, un principiu etic și social nobil. El a fost, de fapt, orientat cu fața spre trecut dacă luăm în considerare istoria. Însă reacția lui spirituală, cu tot tîlcul ei posibil protestatar, nu a adus prejudicii cursului necesar al evenimentelor, ci, dimpotrivă, l-a favorizat obiectiv și a implicat, cu o deschidere oarecum pozitivă dar într-o formă mitică, ideea renașterii și pe cea a postexistenței.

Am simplifica lucrurile dacă am rămîne doar la acest tablou, prin excelență realist, cu privire la geneza și primul strat istoric al *Mioriței*. Interpretarea istorică, juridică și sociologică a relației cetățean — străin nu epuizează toate sensurile ei. Epica *Mioriței* a fost nu numai îmbogățită ci și înălțată artistic. Ea a suferit și influența deloc minoră a unei mitologii aflată la incidența a două culturi. Cu timpul amestecul dintre real și mitologic s-a complicat și rafinat într-o asemenea măsură, încît s-a voalat pînă la opacizare totală. Deși un timp relevarea unor părți ale *Mioriței* ce pot sau par a sugera un conținut ezoteric a fost o cale de cercetare supralicitată (Al. Odobescu, G. Coșbuc, Th. D. Sperantia, H. Sanielevici, L. Blaga, Dan Botta ș.a.) iar în primele decenii de după război criticată aspru și încriminată ideologic (C. I. Gulian, P. Apostol și, oarecum, A. Fochi), nu cunoaștem existența unor interdicții epistemologice fără cusur astfel încît să nu ținem seama de ea.

Al. Odobescu a susținut că *Miorița* e emigrată tocmai din Egipt. Primar, ea ar fi fost un bocet și un cîntec la moartea lui Adonis-Thimmuz. Din Egipt, ciobanii greci au adus-o în Tesalia. De la greci, au luat-o românii din Pind și ne-au adus-o „nu mai tîrziu de al XV-lea veac"[64] peste Dunăre. Adonis este cîntecul morții premature a unui june nevinovat „în care e învederat personificată natura cu preschimbările sale"[65]: o parte tristă și

duioasă sugerînd moartea zeului (a soarelui peste iarnă) iar cealaltă veselă și zgomotoasă care serba întoarcerea zeului pe pămînt. Deși adevărul ipotezei lui Al. Odobescu nu a fost dovedit, nu negăm totuși posibilitatea unei influențe culturale (dinspre Pind sau altă parte) pe linia constituirii unui mit local al morții și renașterii naturii simbolizat prin omorîrea unui tînăr nelumit. În același timp nu este exclus ca mitul să se fi născut independent pe teritoriul țării noastre. În contextul punctului nostru de vedere mitul respectiv capătă și un alt conținut. El ar putea fi privit ca referindu-se la o realitate socială și etnică periclitată în existența ei de cucerirea romană și de procesul de romanizare. Într-o asemenea interpretare, ciobanul mioritic este și firesc să-și privească moartea ca o premisă a renașterii poporului din care făcea parte. Așa se explică, probabil, de ce reacția lui față de planul ciobanilor de a-l omorî este de așa natură încît a fost calificată atît de des ca un act de „resemnare".

Ducînd ideea mai departe pe același plan mitic putem face tentativa de a ne apropia de cele susținute de H. Sanielevici în 1931, cînd a ocazionat formularea unor critici în anumită măsură întemeiate. El este de părere că *Miorița „cristalizează tragicul* mitului și ritualul fundamental"[66] al religiei semitice. Lui Zalmoxis i se jertfea anual cîte un om, acesta „întrupa zeul și-i purta numele", de aceea „putem afirma că eroul «Mioriței» era un Zalmoxis"[67]. Recunoscînd că în mai multe variante cunoscute atunci victima e un străin, H. Sanielevici spune că acest fapt „amintește legenda despre phrygianul Lityerses, care, dacă trecea un străin pe vremea secerișului, îi dădea să mănînce și să bea, apoi îl învelea într-un snop și-i tăia capul cu secera, ori îl invita la o întrecere la secerat și, dacă-l învingea, îl omora"[68]. Eroul nu se indignează: „cum s-ar revolta el în contra credinței strămoșești?"[69]. „Nu de romani ne amintește această poemă («Miorița»), ci de traci — acel popor mistic, pesimist, fantast, liric și muzical, care a enervat cultura elină cu spiritul său exaltat"[70]. Nu credem că ar exista asemănări între legenda despre Lityerses (prin excelență proprie agricultorilor) și pastorala *Mioriță*. Însă cît privește legătura ei cu credințele dacilor în Zalmoxis putem să o punem pe un temei realist. La știrea că ceilalți vor să-l omoare, reacția ciobanului mioritic a putut fi nu doar o expresie a convingerii că este nemuritor, ci și una de opoziție implicată: acceptînd moartea senin, mîndru și oarecum ostentativ, spre ciuda celorlalți, ca un sacrificiu înălțător și voit pe altarul legii strămoșești. În acest sens și numai în acesta am putea presupune că ciobanul mioritic a fost un Zalmoxis. Privindu-l, astfel, el

doar în aparență e un resemnat. În fond el este un contestatar ce speră în reînvierea poporului dac și a vechilor credințe. Este posibil că așa se explică existența în *Miorița* din Transilvania a unor elemente ce metamorfozează raportul real dintre cetățeni și străin în unul de natură rituală în cadrul căruia primii sunt oficianții, iar ultimul sacrificatul. Astfel, într-o variantă apare alternativa de a-l omorî pe străin punîndu-l „între țăpușe"[71]. Gîndul ne duce la modul în care se sacrificau oamenii în cultul lui Zalmoxis[72].

Străinul întotdeauna formulează un testament pe care îl spune celorlalți ciobani. Dacă ideile noastre conțin un adevăr, atunci este de presupus că „frații" lui nu aveau motive să fie prea încîntați aflînd prezentată clar și răspicat, dincolo de frumusețea și gingășia rostirii, credința pe care ei au abandonat-o. Din testament rezultă invariabil că el vrea să fie îngropat lîngă oi: *Și pe mine să mă-ngropați / în strunguța oilor / Și-n jocuțul mieilor*[73]. Mai întîi poate fi vorba de convingerea lui că în cimitirele de tip roman nu-i la el acasă: *Pe mine nu mă-ngropați / Nici în dalbul țintirim / Că-ntre morți oi fi străin*[74]. În al doilea rînd e mai mult ca sigur că ne aflăm în prezența unui atașament deosebit față de pămîntul natal. El vrea să fie îngropat aici și nu altundeva. Este de presupus că acest fapt dezvăluie o anumită rezistență religioasă a dacilor peregrini față de cultul roman profesat de cetățeni. Lucrările de specialitate semnalează că un asemenea atașament „se manifestă și în închinările făcute către divinități personificate ca Dacia, pămîntul Daciei, geniul Dacilor, zeii și zeițele Daciei, pămîntul Mamă (Dacia, Terra Dacia, Genius Daciarum, Daciae Tres, Dii et Deae Daciarum, Terra Mater)"[75]. După opinia noastră ciobanul mioritic, ținînd seama de cuprinsul testamentului lui, se închină nu atît naturii în general, deși nici acest aspect nu trebuie omis, ci, îndeosebi, unei divinități locale: probabil Terra Mater. O mențiune aparte se cuvine să facem în legătură cu credința în postexistență manifestată, așa cum susține Mircea Eliade, în cîteva momente ale testamentului amintit. Înlocuirea elementelor rituale cu altele apropiate vieții cotidiene și profane dovedește, printre altele, „dorința păstorului de a-și prelungi o post-existență simbolică"[76]. Considerăm însă că această post-existență nu trebuie interpretată ca „departe de saț"[77], ci ca o dorință de supraviețuire într-un anumit spațiu și anume unul apropiat sufletește, împreună cu obiceiurile și ritualurile vechi.

Într-o variantă, în testamentul ciobănașului apare dorința de a-l cînta Grangura. Pasărea ca atare ar putea însemna despărțirea sufletului de trup. În acest caz pasărea este galbenă

și de ea se leagă credința că cine o aude pe nemîncate, cînd aceasta cîntă pentru prima dată (e o pasăre migratoare), „acela se umple de gălbinare și pentru tot anul rămîne galben la față“[78]. În varianta amintită versurile pot sugera o magie a naturii ce ni se pare deosebit de frumoasă: *Da cine mi-o fi popa? / Grangura cînd a cînta. / Ș-apoi cine m-a jeli? / Codrul cînd s-o veșteji*[79]. Dacă există într-adevăr o implicație magică, atunci cel care a auzit pentru prima dată Grangura cîntînd e desigur codrul. Acesta îngălbenindu-se (adică veștejindu-se) îl va jeli pe ciobanul mioritic. Resemnarea lui în fața morții, semnificativă social, nu poate ascunde o mare durere individuală.

Note

[1] Un inventar al pozițiilor celor mai de seamă cercetători ai *Mioriței*, chiar dacă uneori e subiectiv și discutabil, se găsește în A. Fochi, *Miorița, Tipologie, circulație, geneză, texte*, București, Editura Academiei Republicii Populare Române, 1964. Gh. Vrabie, în *Poetica Mioriței*, București, Editura Academiei Republicii Socialiste România, 1984, oferă o bibliografie selectivă despre problemă. Cît privește fondul temei, subscriem ideilor lui Romulus Vulcănescu: „În ansamblul lor, exegeții *Mioriței*, în ultima sută de ani, de la publicarea baladei în versiunea lui V. Alecsandri, au urmărit, fiecare în parte și aproape toți în ansamblu, să demonstreze, din perspective teoretice diferite, în ce constă pe de o parte tematica, anecdotica și fabulația baladei, și pe de altă parte, în ce constă valoarea artistică și estetică a baladei privite în contextul întregului folclor românesc“ *(Etnologie juridică*, București, Editura Academiei Republicii Socialiste România, 1970, p. 216.) Explorările dinspre sociologie ale *Mioriței* sunt rare și, de regulă, limitative.

[2] *Literatura populară română*, București, Ig. Raimann, 1883, p. 475.

[3] Ideile acestui studiu au ca punct de plecare o greșeală de memorie manifestată prin inversarea apartenenței pe provincii a celor trei ciobani din *Miorița* clasică (Russo—Alecsandri): cel condamnat a fost numit ungureanul și nu moldoveanul. Interpretînd greșeala, am ajuns la concluzia că ea ar putea fi mai mult decît o banală scăpare de memorie. Analiza Mioriței ne-a confirmat presupunerea parțial întrezărită și de alți cercetători (după cum se va vedea). O primă formă a studiului am prezentat-o la manifestarea culturală *Codicele de la Ieud* (mai 1984). Apoi, la începutul lunii august 1984, prin jocul întîmplării, într-o dezbatere ce a avut loc la Păltiniș sub conducerea lui C. Noica — avînd drept obiect punctul de vedere de tip astrologic—filosofic al lui I. Filipciuc (a se vedea în acest sens *Portretul ciobanului — tras prin inel*, „Steaua“ nr. 8, 1983) — ne-am prezentat și susținut una din ipotezele noastre.

[4] Drept bază de analiză am folosit cartea lui A. Fochi. Al. I. Amzulescu o evaluează astfel: „monografia lui A. Fochi, din 1964, constituie monumentul de sinteză științifică (studiu și corpus exhaustiv al textelor) pe care Miorița îl merita“ *(Noi observații despre Miorița — colind*, în „Revista de etnografie și folclor“, Tomul 24, 1979, nr. 1 p. 53). Din păcate, în monografie și-au găsit locul și interpretări forțate și dogmatice datorate îndeosebi lui Pavel Apostol. Cifra variantelor din Transilvania publicate de A. Fochi se ridică la 326.

[5] Adică moldovean, vrîncean ungurean, bîrsan, dăian etc.

[6] Avem în vedere ciobanul judecat a fi omorît.

[7] Ov. Densușianu, *Viața păstorească în poezia noastră populară*, vol. II, București, Editura Casa Școalelor, MCMXXIII, p. 51.

[8] A. Fochi, *Op. cit.*, p. 232.

[9] A. Fochi, *Op. cit.*, p. 233.

[10] Al. I. Amzulescu, *Op. cit.*, p. 54.

[11] Gh. Vrabie, *Op. cit.*, p. 53.

[12] Considerăm că Ov. Densușianu are dreptate atunci cînd spune că *Miorița* cuprinde „mai multe straturi folclorice“ *(Op. cit.*, p. 101). Peste cel primar credem că s-au suprapus altele lăsînd totuși aproape intact miezul lui epic.

[13] Varianta XX, Trans. 15, A. Fochi, *Op. cit.*, p. 564 sau varianta XXI, Trans. 16, *Op. cit.*, p. 565.

[14] Varianta XXIV, Trans. 31 b: *Șe s-aude-n sat la noi? / Flueraș mîndru de oi. / Da la ele cine șade? / Șed vo opt păcurăraș / Numa unu-i strâinaș*, p. 572.

[15] Varianta CCCIV, Trans. 259, *Op. cit.*, p. 710.

[16] Varianta CXXX, Trans. 107, *Op. cit.*, p. 620 („Bîrsănaș cu chip bălai“).

[17] Varianta CCLVI, Trans. 214, *Op. cit.*, p. 68.

[18] Ea apare și în alte provincii într-o proporție mult mai mică.

[19] De pildă *Grand Dictionnaire Universel du XIX-e siècle*, Tome Septième, Paris, f.a., p. 1069.

[20] Félix Gaffiot, *Dictionnaire Illustré Latin-Français*, Paris, Librairie Hachette, 1934, p. 66; 756; 98; 1145.

[21] *Enciclopedia civilizației romane*, coordonator științific Dumitru Tudor, București, Editura științifică și enciclopedică, 1982, p. 193.

[22] Jean-Claude Fredouille, *Enciclopedia civilizației și artei romane*, București, Editura Meridiane, 1974, p. 77.

[23] *Enciclopedia civilizației romane*, p. 193.

[24] Jean-Claude Fredouille, *Op. cit.*, p. 77.

[25] *Enciclopedia civilizației romane*, p. 575.

[26] Jean-Claude Fredouille, *Op. cit.*, u. 75.

[27] *Enciclopedia civilizației romane*, p. 575.

[28] *Ibidem.*

[29] Distribuția numărului total al ciobanilor e următoarea: sub 3=45; 3=237; între 4 și 7=5; între 8 și 11=35; nespecificat=3.

[30] *Enciclopedia civilizației romane*, p. 244.

[31] *Ibidem*, p. 246.

[32] *Idem*, p. 568.

[33] *Istoria României*, Vol. I, București, Ed. Acad. R.P.R., 1960, p. 423.

[34] *Enciclopedia civilizației romane*, p. 568

[35] *Ibidem.*

[36] A. Fochi, *Op. cit.*, p. 238.

[37] V. Alecsandri, *Poezii populare ale românilor*, Bucureşti, Ed. Minerva, 1973, p. 11.

[38] A. Fochi, *Op. cit.*, p. 237.

[39] R. Vulcănescu (în *Op. cit.*) în cazul *Mioriţei* vorbeşte despre trei categorii de motive ale conflictelor dintre ciobani: 1. „infracţiuni contra avutului comunitar" (p. 322); 2. infracţiuni „ce ţin de serviciul propriu-zis în unităţile de muncă a cetelor de păstori" (p. 222); 3. „rivalităţi de tip erotic" (p. 222). Referirile lui R. Vulcănescu la problema statusului *străinului* în Mioriţa lipsesc în mod cu totul surprinzător şi inexplicabil, cu excepţia unei mici note foarte discutabile (p. 226—227).

[40] Al. I. Amzulescu, *Noi observaţii despre Mioriţa — colind*, loc. cit., p. 54.

[41] *Colinde*, Pesta, 1859.

[42] Bucureşti, Editura Minerva, 1971.

[43] *Ibidem*, p. 541.

[44] Al. I. Amzulescu, *Op. cit.*, p. 54.

[45] Varianta VIII, Trans. 6a, A. Fochi, *Op. cit.*, p. 559.

[46] Varianta CXXV, Trans. 103, *Op. cit.*, p. 617.

[47] Varianta CXVII, Trans. 77, *Op. cit.*, p. 603.

[48] Varianta CXXVII, Trans. 104b, *Op. cit.*, p. 618.

[49] Varianta CXXII, Trans. 100, *Op. cit.*, p. 616.

[50] Al. I. Amzulescu spune: „nu aş exclude sensul arhaic al termenului lege în înţeles de «credinţă»", *Op. cit.*, p. 54. G. Coşbuc defineşte *legea din bătrîni* spunînd că ea „cuprinde toată mulţimea aceea de lucruri cari deosebesc pe-un popor de altul şi-l fac să fie aşa cum este şi nu altfel" (*Opere alese*, vol. IV, Bucureşti, Editura Minerva, 1979, p. 124). Înclinăm să acceptăm pentru cuvîntul *lege* un sens mai larg decît cel juridic.

[51] Foarte interesant este faptul că în două variante străinul nu e ciobanul, ci o fată' *Tri păcurărei, / Ei se voroveau / Ca să se coboare / La fîntîna nină, / La fata ce strînă. / Să o ispitească* (A. Fochi, *Op. cit.*, p. 635; vezi şi p. 636). De aici rezultă concluzia că prezenţa calităţii de străin — chiar atunci cînd nu se leagă de ciobanul mioritic ci de altcineva de care el se apropie — îi este fatală acestuia. Probabil că, în acest caz, toţi ciobanii erau cetăţeni; numai fata era peregrinus. Cele două variante vin, credem, în sprijinul ipotezei noastre şi limitează ipoteza ritului de iniţiere în ale ciobăniei. Curioasă este forma *strînă* ce se păstrează în aromână ca formă de bază pentru străin.

[52] Se pare să în variantele cu „fata de maior" descifrarea ultimului cuvînt e decisivă. R. Vulcănescu spune: „Termenul de *maior* trebuie derivat din maier, care la rîndul lui e o formă contrasă din «mare oier», sau căpetenia de ciobani, păstor bogat, cu turme multe şi reputaţie economico-socială în comunitatea profesională" (*Op. cit.*, p. 229). *Maior* poate veni însă din *majores* care înseamnă strămoşi străbuni, predecesori. Există şi expresia *more majorum* ce înseamnă după cutuma străbunilor (vezi Félix Gaffio, *Op. cit.*, p. 940). Dacă acest sens este plauzibil, atunci am putea bănui că fata e a unei persoane din cele legate de străbuni şi obiceiurile acestora, adică a unui dac cu status de peregrinus. În acest caz „fata de maior" este o *străină* şi cele spuse la nota anterioară sunt valabile şi aici. Doar într-o singură variantă ciobanul mioritic e şi el străin: vina e dublă.

[53] Vol. II, Bucureşti, Editura Meridiane, 1984, p. 6.

[54] *Ibidem*, p. 8.

[55] *Ibidem*, p. 7.

[56] *Ibidem*, p. 10.

[57] *Ibidem*, p. 8.

[58] Paris, Larousse, Vol. 8, p. 4665.

[59] *Enciclopedia civilizaţiei romane*, p. 193.

[60] *Ibidem*, p. 193.

[61] Varianta XCVIII, Trans. 78, p. 604.

[62] Varianta XXXV, Trans. 32a, p. 573.

[63] Th. D. Sperantia (în *Mioriţa şi Căluşarii. Urme de la Daci şi alte studii de folklor*, Bucureşti, Editura C. Sfetea, 1914) a susţinut, iscînd o reacţie critică cu ecou puternic pînă în monografia lui A. Fochi, că există o legătură între *Mioriţa* şi cultul cabirilor, de origine mult mai veche decît data colonizării romane a Daciei şi cu mult mai veche decît chiar romanii. Între altele, el prezintă un text vechi (al lui Firmicus De Error) în care se spune: „În cultul cabirilor se cinsteşte fratricidul, căci unul din fraţii cabiri a fost ucis de ceilalţi doi la poalele muntelui Olymp, şi cel omorît este cabirul pe care macedonenii îl adoră cu o patimă nebună". Credem că nu era nevoie de un asemenea împrumut. Realităţile noastre, în care fratricidul, probabil, nu era, în timpul romanizării Daciei, tocmai o excepţie, au putut inspira, fără influenţe din afară, pe cel ce a creat *Mioriţa*. Chiar dacă o asemenea influenţă a existat, semnificaţia dramei a fost cu totul alta.

[64] Al. I. Odobescu, *Opere complete, Răsunete ale Pindului în Carpaţi*, Vol. II, Bucureşti, Minerva, 1908, p. 35.

[65] *Ibidem*, p. 17.

[66] H. Sanielevici, *Mioriţa sau patimile unui Zamolxis*, în „Adevărul Literar şi Artistic", 1931, no. 552.

[67] *Ibidem*.

[68] *Ibidem*, nr. 553.

[69] *Ibidem*.

[70] *Ibidem*, nr. 554.

[71] Varianta XXI, Trans. 16, p. 565.

[72] Vezi Victor Kernbach, *Dicţionar de mitologie generală*, Editura Albatros, 1983, p. 761—765.

[73] Varianta CCLXXIV, Trans. 230, p. 691.

[74] Varianta XXII. Trans. 17, p. 566.

[75] *Istoria românilor*, Vol. I, p. 439.

[76] Mircea Eliade, *De la Zalmoxis la Genghis-Han*, Bucureşti, Editura ştiinţifică şi enciclopedică, 1980, p. 243.

[77] *Ibidem*.

[78] I. Aurel Candrea, *Folklorul medical român*, Bucureşti, Casa Şcoalelor, 1944, p. 298.

[79] Varianta XXIV, Trans. 18 b, p. 567.

HORA PERMUTĂRILOR

După cum s-a putut constata, am susţinut ideea că *Mioriţa* a apărut în timpul romanizării Daciei, undeva în Transilvania. A. Fochi, plecînd de la alte premise şi anume inter-

pretînd-o ca o expresie a unui conflict economic intervenit între ciobani cîndva în perioada feudalismului, a susținut de asemenea întîietatea Transilvaniei în geneza acestei creații. Despre „ideea judecății“ din colindul transilvănean, el spune că pare mult mai veche decît variantele „care se bazează pe rivalitatea economică“[1]. Concluzia se impune singură: „Cum judecata este caracteristică pentru Transilvania, credem că e posibil să afirmăm prioritatea versiunii ardelene față de versiunea moldoveană“[2]. D. Caracostea a recunoscut și el vechimea formei colind: „Mulțimea variantelor, răspîndirea și diversitatea lor, arată că, după cum în limbă, și sub raport folcloristic Ardealul este inima românismului“[3]. Însă în schema evolutivă a mitului formată din cinci etape, situează Transilvania doar pe locul doi. Considerînd *Miorița* doar ca o „testamentară dragoste a ciobanului față de îndeletnicirea lui“[4], el admite o fază caracterizată doar prin testament căruia îi lipsește orice element epic. Dacă privim *Miorița* ca avînd la bază un conflict global între două societăți sau culturi, manifestat prin raportul dintre cetățean și străin în această parte a imperiului roman, atunci semnificația testamentului devine cu totul alta neputînd fi desprinsă de partea epică, așa precum un anumit efect nu poate fi rupt de cauza lui[5]. A. Fochi împrumută, în esență, de la D. Caracostea schema modificărilor *Mioriței* prin adăugirea unor motive noi[6]. Opiniile lor se deosebesc totuși prin aceea că primul susține intervenția unei schimbări de conținut: trecerea baladei în celelalte două faze a însemnat transformarea ei dintr-o expresie a vieții păstorești într-un rit funerar. El omite însă schimbările petrecute în cadrul momentului epic al *Mioriței*, care caracterizează, după părerea noastră, semnificațiile tuturor celorlalte episoade adăugite în cursul timpului.

Peste stratul originar s-au depus elemente de tradiție și creație culturală care au schimbat nu numai artistic ci și semnificațional conținutul *Mioriței*. Deși suntem conștienți că este foarte greu, dacă nu imposibil, ca cineva să ofere o arheologie absolut fidelă și riguroasă a acestei creații populare, nu putem ocoli totuși unele aspecte ale modului probabil în care s-a realizat devenirea ei cultural-istorică. După romanizarea Daciei au urmat invazia popoarelor migratoare, pătrunderea creștinismului și, apoi, ocuparea Transilvaniei de către maghiari. *Miorița* a supraviețuit tuturor acestora prin versatilitatea funcțională a conținutului ei, și bineînțeles, prin valoarea ei artistică. Dacă prin *străin* s-a înțeles un localnic hotărît să rămînă pe acest pămînt și să-și păstreze obiceiurile și credințele, atunci drama ciobanului mioritic a putut fi identifi-

cată cu drama populației locale supusă atîtor vicisitudini istorice. Pentru cei veniți de pe alte meleaguri, localnicii, trecuți cu mult timp în urmă prin procesul de creștinare, au putut să apară ca niște veritabili străini, fideli altor „legi“[7]. Deși în aceste cazuri raportul dintre ciobani și străin nu mai era atît de clar și net ca în trecut, nu avem motive să credem că cei veniți sau noncreștinii nu făceau *lege* (uneori și de omor) românilor — chiar dacă nu aveau temei juridic — și că românii, la rîndul lor, nu și-ar fi dorit să moară senini aici, pe acest pămînt, și la modul protestatar, în ciuda faptului că religia a înlocuit cultul lui Zamolxis și alte credințe precreștine. Probabil că datorită versatilității ei funcționale în condițiile arătate, forma originară a înregistrat cea mai mare durabilitate din istoria *Mioriței*. În acest timp ea a fost supusă unui îndelungat proces de șlefuire artistică și condensare epică ce i-a permis supraviețuirea și, totodată, trecerea ei în celelalte faze evolutive.

Paralel cu această valoare etnico-socială, *Miorița* nu a abandonat nici o clipă funcția ei morală legată de ocupația de cioban. Testamentul a fost întotdeauna și o expresie a dragostei față de meserie, oi și natură. Nu se știe cînd, probabil la începuturile feudalismului această latură a ei a manifestat semne de concurență față de sensurile ei originare. Este momentul cînd atributul de *mic*[8] acordat ciobanului mioritic îl însoțește pe cel de străin și, mai mult, intră în contradicție cu termenii poeziei. Oricum apariția atributului *mic* repune în discuție și mai acut problema cauzelor omorului, semnificației expresiei „a-i face legea“, precum și a „resemnării“ ciobanului mioritic în fața morții. El este *mititel* dar ciobanii se poartă cu el de parcă ar fi un dușman înrăit. Dacă nu și-ar fi îndeplinit îndatoririle, ar fi fost suficiente cîteva nuiele. Comportarea ciobanilor pare ilogică: *Ceia doi s-au vorovit / Pe cel mic să îl omoară / Cu securi și cu topoară / Și cu bolovani de moară*[9]. Aceasta cu atît mai mult cu cît într-o altă variantă se spune: *Cel mic îi streinel / Streinel e ca un miel*[10]. În acest caz notele grave ale *Mioriței* originale răzbat oarecum disonant cu noua ei funcție și adăugirile de circumstanță. La rîndul lui, ciobanul mioritic în ipostaza de *mititel* dă dovadă de un curaj inexplicabil în fața morții. Poate pentru a evita aceste contradicții în unele variante ciobanul mioritic e străinel, mititel dar și *voinicel*[11] și, în același timp, apar cîteva motivații ale hotărîrii ciobanilor care constau, în fond, în sancționarea comportării negative: neglijență[12] sau răzvrătire[13].

Atributul *mic*, oricît de paradoxal pare acest fapt, poate fi expresia unei schimbări importante a *Mioriței*. Sub formă de

colind ea se constituie parcă într-o tot mai mare măsură într-un ceremonial anual de inițiere colectivă în ocupația de cioban a copiilor și adolescenților și, poate, în general, în ocupațiile ce presupuneau părăsirea familiei prin excelență protectoare[14]. Bineînțeles, prin aceasta ea nu și-a pierdut mesajul de dragoste față de pămîntul natal, obiceiurile și credințele strămoșești, chiar dacă nu a mai rămas atît de subliniat ca înainte. Pentru a corespunde mai bine acestei funcții, aduse de timp în prim plan, *Miorița* necesita anumite modificări. Forma constituită doar din judecata ciobanilor, rece și inexplicabilă (în noile timpuri), și testamentul ciobanului mioritic era o creație din care cu greu un tînăr (și cu atît mai mult un copil) putea degaja severitatea ocupației de cioban[15]. Trebuia creată o formă care să simuleze mai adecvat și cu mai mare dramatism psihologia celor cărora se adresa. Așa se explică, probabil, de ce își fac apariția în *Miorița* și alte motive pe lîngă cele două semnalate.

Aici se cuvine a fi menționată, în primul rînd, introducerea episodului *Maica bătrînă*[16] care credem că poate fi de inspirație transilvăneană[17]. A. Fochi consideră că el nu este tipic colindei transilvane, plecînd de la o statistică nu tocmai corect interpretată[18]. Este nevoie să știm că *Maica bătrînă* singură, fără alte adăugiri ce scad artificial proporția acestui motiv în Transilvania, reprezintă un procent de 31 la sută și apare în 103 variante, ceea ce înseamnă aproape tot atît cît toate variantele din Moldova la un loc. Prin episodul *Maica bătrînă* se afirmă ca un tonic psihologic cu sensuri abisale dragostea permanentă și nețărmurită a mamei, însă, în același timp, el lasă să se înțeleagă adevărul că această afecțiune poate fi tardivă dacă tînărul nu se îngrijește el însuși.

Bănuim că încă din această fază *Miorița* se extinde și în alte zone ale țării, cum ar fi Bucovina, Moldova, Muntenia. Procesul ei ulterior de dezvoltare este însă profund contradictoriu. Pe de o parte, se potențează funcția de inițiere introducîndu-se motivul *Oaia năzdrăvană*. Acesta, evident, deschide cale fantasticului atît de îndrăgit de copii dintotdeauna, și stabilește o consonanță de vîrstă între *mititel* și conținutul poeziei. Totodată el sugerează ideea că animalul, dacă e bine îngrijit, îi este atît de devotat omului încît îl înțelege și chiar avertizează de pericolele ce îl pîndesc. Pe de altă parte, cursul evoluției *Mioriței* duce spre o regenerare a ei într-un nou conținut și o nouă formă. Pe fondul transhumanței, al apariției și dezvoltării unor elemente economice proprii unui nou tip de societate bazată pe schimb, devin tot mai evidente cazurile de conflict egoist, de îmbogățire prin acaparare și furt.

Ele încep să se manifeste tot mai mult și în domeniul păstoritului. În aceste condiții noi, în *Miorița* apar expres și mai ales des motivele omorului, iar ciobanii sunt caracterizați prin numele provinciilor de origine, implicîndu-se ideea unor diferențe de avuție și de comportament anomic. Treptat ea devine parcă balada unui cioban dintr-o anumită provincie pismuit atît de mult de alții, din zone diferite, încît aceștia plănuiesc să-l omoare. Sub raportul conținutului ea se încarcă și cu alte motive, dintre care *Nunta mortului* este cel mai cunoscut și contradictoriu interpretat. Acestei ultime deveniri, concretizată cu deosebire în tipul Russo-Alecsandri, i-au acordat atenție totală o mare parte dintre exegeții *Mioriței* reducînd-o, de fapt, la o formă a evoluției ei și la un conflict pastoral banal. În primele decenii postbelice s-a ajuns să se înfiereze orice tendințe de înălțare metafizică și mitologică a înțelegerii și valorificării *Mioriței*, prin insinuarea unei legături a acestei practici cu ideologia legionară[19] și, mai ales, printr-o caracterizare care, dincolo de laturile ei manifeste, nu pare să elucideze problema specificului nostru național: „un conflict pastoral, determinat de voința de a lărgi posesiunea particulară cu ajutorul însușirii unor bunuri străine, obținute prin omor, pe baza «dreptului celui mai tare»"[20]. Miorița clasică Russo-Alecsandri a exprimat cu totul altceva decît un furt ordinar și o crimă.

Despre triada clasică ce specifică după provincii ciobanii (moldovean, ungurean, vrîncean) în cadrul căreia ultimul este ciobanul mioritic, s-au scris cîteva lucruri interesante și notabile prin substanța lor. Însă, după părerea noastră, studiul acestei probleme este și astăzi deschis, atît în ceea ce privește adîncimea analizei cît și în privința calității concluziilor și interpretărilor. Tocmai aici se înscrie cea de-a doua ipoteză pe care vrem să o dezvoltăm în cele ce urmează.

După părerea lui G. Coșbuc, *Miorița* e o creație a oierilor bîrsani. „Ciobanul ucis are «Oi mai multe / Și cai învățați / Și cîini mai bărbați» precum numai oierul bîrsan are, căci e cioban *per excelentiam*"[21]. Dacă cel ucis n-ar fi fost bîrsan, ci moldovean, „de ce-ar fi zis către mioriță «Oiță bîrsană / De ești năzdrăvană . . . etc.»"[22]. Și insinuînd intervenția lui V. Alecsandri el continuă: „Aici a uitat moldoveanul să schimbe pe bîrsan în moldovean"[23]. Firesc, din această perspectivă, dușmanii oierului bîrsan sunt: „Ungureanul (așa numesc bîrsanii pe ciobanii din nordul Ardealului) și Vrînceanul. Ciobanul ucis — zice cîntecul — e moldovean. În Vrancea au existat oieri vestiți, dar în alte părți ale Moldovei nu, deci nu-mi explic de ce un cioban e vrîncean și altul moldovean — căci

vrînceanul era singur oier și totodată și moldovean“[24]. D. Caracostea deși spune, credem discutabil, că deosebirea după cele trei ținuturi „este un lucru cu totul secundar“, că „nu se poate clădi nimic pe ea“[25] îi dă o atenție destul de mare. După părerea sa, ucigașul întotdeauna este dintr-o altă provincie și nu din aceea în care se cîntă balada: „E ușor de înțeles, că un cîntăreț moldovean, zicînd în fața unui public moldovean, se va simți îndemnat să înfățișeze pe ucigaș ca fiind de aiurea. Adesea în producțiunile epice personajele nesimpatice sunt înfățișate ca fiind din alte provincii“[26]. Astfel, „introducerea ciobanului ungurean ca dușman al moldoveanului este un proces firesc“[27]. Dar „înfățișarea vrînceanului ca ucigaș surprinde“[28], în cazul în care cu adevărat „*Miorița* a fost culeasă de Russo la Soveja, în Vrancea“[29]. O. Densușianu susține că ciobanul mioritic „era din Ardeal, ungurean“[30]. Cît despre ceilalți el spune că, avînd în vedere substratul economic, „un Moldovean opus Ungureanului era ceva firesc“[31] deoarece Moldova nu avea „oi mai multe“ pe cînd „un Vrîncean nu putea fi prezentat astfel“[32] (Vrancea fiind lipsită de turme). Concluzia lui e limpede: „ne putem închipui că în forma ei primitivă balada anunța conflictul vorbind de un cioban ungurean și unul moldovean, fără altceva)“[33]. Gh. Vrabie înțelege prin primul cioban „pe românul păstor venit din Transilvania, prin al doilea, pe vrînceanul care făcea un păstorit local, sătesc, iar prin al treilea, pe moldoveanul care se cobora cu oile din nord, dinspre Dorna. Astfel că numărul indică niște realități evidente, conferind subiectului o dimensiune conflictuală mai puternică“[34]. Din toate aceste opinii rezultă, în fond, două idei: prima, o imputare la adresa lui Alecsandri că a schimbat determinarea după provincii a ciobanilor și, a doua, formularea unei legi conform căreia eroii epopeii se schimbă după localități, în sensul că întotdeauna victima e locală.

Studiul actual al *Mioriței* pune, foarte serios, sub semnul întrebării aceste două idei. Astfel, în legătură cu determinarea după provincii a ciobanilor trebuie spus că ea nu îmbracă întotdeauna forma clasică. Se poate vorbi de trei mari categorii ale respectivei determinări: *cazuri tipice* (în care apar exact cei trei ciobani existenți la Alecsandri); *cazuri semitipice* (lipsa specificării provinciei ciobanului mioritic, sau alte imprecizіuni despre ciobani); *cazuri atipice* (în care există menționări ale provinciilor, dar ele nu se constituie nici măcar deductiv în modelul triadic cunoscut). Cu toate acestea, analiza lor scoate în evidență faptul că prima categorie este cea mai numeroasă (67 de cazuri din 158 variante cu menționări geografice), iar în cadrul ei forma existentă în tipul

clasic Russo-Alecsandri. Din toate aceste date rezultă, credem, concluzia că e puțin probabil ca Alecsandri să fi modificat în varianta sa caracterizarea ciobanilor după provincii. El a exprimat, se pare, o tendință reală de grupare a formelor *Mioriței* în care este prezent acest motiv. În ceea ce privește corelația pozitivă dintre caracterizarea geografică a ciobanului mioritic și zona de proveniență a baladei se cuvine să precizăm că nici ea nu se confirmă. Moldoveanul apare ca cioban mioritic în 36 variante dintre cazurile tipice după cum urmează: 15 în Moldova, 12 în Muntenia, 6 în Dobrogea, 3 în Banat și Oltenia, 4 în Transilvania[35]. Bazîndu-ne pe aceste rezultate nu putem spune că V. Alecsandri ar fi încălcat logica lucrurilor de dragul așteptărilor psihologice atunci cînd l-a menționat ca moldovean pe ciobanul mioritic. El a dat curs formei cu cea mai mare pondere din *Miorița*-baladă, din punctul de vedere al caracterizării ciobanilor.

După părerea noastră, un alt fapt poate atrage atenția în mod deosebit în legătură cu determinarea după proveniența geografică a ciobanilor. Dacă notăm moldoveanul cu M. ungureanul cu U și vrînceanul cu V putem spune că ne aflăm în fața unui set numeros de forme S = (M. U. V). Există șase căi de permutare a elementelor lui: (M, U, V), (U, V, M), (V, U, M), (V, M, U), (U, M, V), (M, V, U). Analiza acestui set se complică și mai mult dacă luăm în considerare faptul real că ciobanul mioritic poate ocupa poziții diferite. Astfel în situațiá (U, V, M) cel ce urmează a fi omorît poate fi U sau V sau M. Desfășurarea analitică a acestui caz ar fi (*U*, V, M), (U, *V*, M), (U, V, *M*)[36]. În total, pentru cele șase căi de permutare avem 18 forme de acest fel. Permutările mențiunilor geografice sunt cel puțin tot atît de extinse și în situația cazurilor semitipice sau atipice. Despuierea datelor reale ale celor 67 de variante ale *Mioriței* din categoria cazuri tipice ne dezvăluie gruparea acestora în 17 din cele 18 forme simulate teoretic[37]. Din aceste calcule rezultă o concluzie deosebit de importantă: dincolo de proeminența formulei (*M*, U, V) structura formulei triadice a ciobanilor a manifestat o mare variabilitate pe întreg cuprinsul țării. Ea oglindește, ne face impresia, tendința românilor de pretutindeni de a-și asuma simultan atît calitatea de victimă cît și pe cea de vinovat într-o situație socială care, doar simplificînd enorm lucrurile, ar putea fi identificată cu un furt sau o pismă economică.

Faptul că cei trei ciobani au ajuns să poarte, într-o pondere dominantă și ca tendință de generalizare, numele celor trei mari provincii românești nu ni se pare a fi nicicum întîmplător. Credem că el a exprimat o realitate istorică și etnică

generatoare de conflicte și drame sociale a căror arie se înscrie între ciocniri militare și animozități inter-personale. Este vorba despre fărîmițarea artificială a românilor, atît de pregnantă la mijlocul secolului trecut cînd Alecu Russo a cules balada la Soveja. De altfel, el și spune că în secolele 16—18, de cînd datează cele mai multe balade, „principatele noastre de-abia știau că au tratate cu țările vecine; lovirile erau zilnice cînd cu leșii, cînd cu ungurii, cînd cu tătarii, cînd cu turcii și, ce e mai trist, cînd chiar cu românii"[38]. Cît privește interșanjabilitatea atributelor după provincii ale ciobanilor, ocupînd cînd un loc cînd altul in conflictul epic al *Mioriței*, ne motivează, credem, ipoteza conform căreia formula triadică, prin posibilitățile și realitatea permutărilor termenilor ei, a exprimat o stare de spirit, o anumită conștiință a epocii. Mai precis ne gîndim la faptul că ea a întruchipat într-o formă specifică conștiința unității naționale a tuturor românilor și năzuința lor spre unire într-un singur stat. In plus, plecînd de la această ipoteză susținem că Vasile Alecsandri (după cum se știe, prieten cu Nicolae Bălcescu) și-a dat seama de valoarea ideologică a folclorului nostru (oameni de cultură din țările vecine au intuit și ei acest adevăr). Așa se explică, printre altele, geneza și elaborarea culegerii lui de poezii populare și includerea *Mioriței* în cadrul ei ca prima și cea mai reușită piesă. Unirea trebuia pregătită nu numai teoretic sau speculativ, ci și printr-o serioasă și adincă infuzie ideologică la nivelul conștiinței comune. D. Caracostea spune în acest sens: „Avem dovezi că balada culeasă de Russo a fost, înainte de publicarea ei, citită, admirată și discutată în cercuri în care Unirea era, de pe atunci, o idee-călăuză"[39].

Miorița nu își justifică permanența și extensiunea în cazul în care e redusă la un conflict pastoral sau la un rit funerar. Ea de la origini a dezvăluit condițiile vitrege ale formării, supraviețuirii și dezvoltării poporului român. În tipul clasic semnificațiile ei au fost indisolubil legate de formarea națiunii române, act istoric devenit posibil și afirmat ca necesitate tocmai în anii descoperirii și publicării *Mioriței*-baladă. Credem că *Miorița* a fost un corelativ firesc al *Horei Unirii*. Aparent, balada avea, prin conținutul ei, un sens negativ, dezvăluind o crimă pornită de la o pizmă economică. În fond, negativul nu era decît un mijloc pentru afirmarea pozitivă a conștiinței nevoii de armonie a tuturor românilor. În *Miorița* doi ciobani din două provincii românești (oricare din cele trei mari provincii) plănuiau un omor fratricid împotriva celui de-al treilea dintr-o altă provincie românească (oricare din cele trei mari provincii). În *Hora Unirii* se spunea *Piară dușmănia-n țară / Între noi să nu mai fie decît flori și armonie*. În același timp (1857) munteanul era chemat să se prindă cu moldoveanul *Și la viață cu unire / Și la moarte cu-nfrățire!*

Frecvența, relativ mare, în cazurile tipice, a variantelor in care ciobanul mioritic e cel moldovean exprimă, parcă fără îndoială, momentul pregătitor unirii Moldovei cu Muntenia, caracterizat printr-o intensă efervescență la nivelul întregii conștiințe moldovenești (culte și populare, ideologice și comune) în favoarea acestui act. Pentru întregirea năzuințelor de unire a românilor a fost necesar însă și marele eveniment istoric de la 1 decembrie 1918, prevestit, într-o anumită măsură, ideologic și psihologic, de însăși *Miorița*. Doar privită cu lupa în cabinetul de studiu și desprinsă de forma ei originară *Miorița*-baladă sugerează „resemnarea" și „fatalismul" specifice, chipurile, spiritualității poporului român. Dacă o integrăm în arena tumultuoasă a vieții sociale a epocii descoperirii ei nu putem să nu-i descoperim semnificațiile ei optimiste, morale și umane.

Din perspectiva celei de a doua ipoteze, interpretarea episodului *Maica bătrînă, Oaia năzdrăvană* și *Nunta mortului* capătă, bineînțeles, un alt conținut. Cine știe, nu este exclus ca acela care a auzit *Miorița*-baladă înainte de 1859 să fi înțeles *Nunta mortului* ca pe o dramă a provinciei din care făcea parte, brăzdată de contradicții și pîndită la disoluție mai înainte de a se fi unit cu restul provinciilor. „Resemnarea" în fața morții nu se explică însă integral prin această ultimă ipoteză. Fără apelul la prima ipoteză (cetățean-străin) din forma originară, *Miorița* ascunde un veritabil mister.

În încheierea celor două studii, ținem să reafirmăm caracterul lor ipotetic și prin urmare deschis interpretărilor, dezbaterilor și, mai ales, criticilor. Dacă am reușit să sensibilizăm interesul cititorilor față de universul spiritual al Mioriței, chiar dacă cele spuse de noi se vor dovedi parțial sau integral eronate, efortul nostru îl considerăm justificat. Dacă specialiștii vor găsi în el idei demne de luat în seamă, mulțumirea va fi și mai mare.

Note

[1] A. Fochi, *Op. cit.*, p. 532.
[2] *Ibidem.*
[3] D. Caracostea, *Poezia tradițională română*, vol. I, București, Editura pentru literatură, 1969, p. 303.
[4] *Ibidem.*

[5] Are dreptate A. Fochi cînd spune: „*Miorița* nu este numai *testamentul ciobanului* și nu putem hotărî geneza ei pe baza cronologizării acestui singur episod“ *(Op. cit.*, p. 533).

[6] Vezi D. Caracostea, *Balada poporană Română*, Curs ținut în anul 1932—1933, p. 776 și urm. și A. Fochi *Op. cit.*, p. 545.

[7] Într-o variantă transilvăneană victima e „Ciobanul cel credincios“, LII, Trans. 43, p. 581.

[8] O. Densușianu semnalează o variantă din Transilvania publicată în 1867 la Viena în care se spune: *Doi sunt tinerei / Și mai sprintenei, / Unul mai bătrîn / Și e mai străin (Viața păstorească în Poezia noastră populară*, Vol. II, București, Editura Casei Școalelor 1923, p. 130). Nu vrem să spunem prin aceasta că în forma originară întotdeauna ciobanul mioritic a fost bătrîn. Susținem doar că atributul de mic nu ni se pare necesar celui de străin.

[9] A. Fochi, *Op. cit.*, p. 578.

[10] *Ibidem*, CXXV, Trans. 103, p. 617.

[11] A. Fochi, *Op. cit.*, p. 572.

[12] Vezi varianta CXVII, Trans. 97, p. 613.

[13] Vezi varianta CXLIV, Trans. 118, p. 626.

[14] Rămîne însă, parcă explicită, și o contradicție între generații: ciobanii sunt *mai mari*, iar ciobanul mioritic *mai mic*.

[15] Nu este exclus ca semnificația de acum ascunsă „a legii“ pe care o făceau ciobanii să fi fost înțeleasă și ca un element ritualic, nu numai ca o perspectivă a celui ce urma să devină cioban avînd funcția de atenționare printr-o imagine terifiantă. Însă, după părerea noastră, e prea puțin a spune că *Miorița* a fost inițial doar un rit al „în-credințării în «legea» păstorească“ (Al. I. Amzulescu, *Noi observații despre Miorița — colind*, „Revista de Etnografie și Folclor“, No. 1, 1979, p. 54).

[16] Deoarece acest episod, spune O. Densușianu „nu pare, în aproape toate variantele, firesc, ne face impresia de o trecere improvizată, de o legătură căutată“ (*Op. cit.*, p. 90).

[17] Nu putem ignora posibilitatea unei contaminâri dinspre cîntecele religioase. Asupra acestui aspect, vezi O. Densușianu, *Op. cit.*, p. 85 și urm. El însă spune clar că episodul respectiv e de inspirație „eminamente păstorească“ *(Op. cit.*, p. 90).

[18] A. Fochi, în tema generală *Maica bătrînă*, include pe lîngă apariția Maicii bătrîne și *Portretul ciobanului*, *Nunta mioritică*, *Cadrul nupțial*. Cum în Transilvania ultimele trei motive lipsesc aproape cu desăvîrșire, media celor patru motive, (doar de 10 la sută) denaturează locul *Maicii bătrîne*, în structura *Mioriței*-colind (*Op. cit.*, p. 221).

[19] Vezi *Motivul mioritic în cultura română*, autor P. Apostol, în A. Fochi, *Op. cit.*, p. 42. și urm.

[20] *Ibidem*, p. 72.

[21] G. Coșbuc, *Opere alese*.

[22] *Ibidem*, p. 560.

[23] *Ibidem*.

[24] D. Caracostea, *Poezia tradițională română*, vol. I. București, Editura pentru literatură, 1969, p. 94.

[25] *Ibidem*, p. 559.

[26] *Ibidem*, p. 37.

[27] *Ibidem*, p. 38.

[28] *Ibidem*, p. 40.

[29] *Ibidem*.

[30] O. Densușianu, *Viața păstorească în poezia noastră populară* Vol. II, București, Editura Casei Școalelor, 1923, p. 60.

[31] *Ibidem*, p. 71.

[32] *Ibidem*.

[33] *Ibidem*, p. 74.

[34] Gh. Vrabie, *Poetica Mioriței*, București, Editura Academiei Republicii Socialiste România, 1984, p. 66.

[35] În toate variantele studiate de A. Fochi *moldoveanul* apare în 58 de variante moldovene, 29 muntene, 20 transilvănene, 12 oltene și 7 dobrogene; *ungureanul* în 62 variante moldovene, 26 muntene, 10 oltene, 10 transilvănene și 7 dobrogene; *vrînceanul* în 43 variante moldovene, 20 muntene, 17 transilvănene, 10 oltene și 7 dobrogene.

[36] Literele subliniate desemnează ciobanul mioritic.

[37] Lipsește forma (U, V, M).

[38] Alecu Russo, *Poezia populară*, în *Elogiul folclorului românesc*, București, Editura pentru literatură, 1969, p. 21.

[39] D. Caracostea, *Op. cit.*, p. 41.

PRESTIGIUL LITERAȚILOR

Cele două studii *Despre cine și cît scriu istoricii și criticii literari (1974—1976)* și *Cîți și cine sînt istoricii și criticii literari* (1974—1976) continuate de un *Post scriptum* ce duce analiza pînă în 1978 (în total 5 ani), au fost luate în dezbatere de o parte dintre recenzenții cărții *Meandrele adevărului*[1]. Ținînd seama și de acest interes, am reluat investigația exact în același fel pe o perioadă de trei ani — respectiv 1979, 1980 și 1981[2]. Totodată am încercat să lărgesc și să precizez unele aspecte teoretice, metodologice și interpretative.

În studiile amintite am considerat că măsura în care un literat se află în atenția istoriei și criticii literare validată de revistele de literatură sau, în general, de cele de cultură, poate fi privită ca un indicator de seamă al prestigiului lui[3]. Bazat pe această ipoteză am elaborat o tipologie a literaților în funcție de prestigiul lor determinat prin cantitatea de articole în care el a fost obiect. În analiza semnatarilor articolelor de istorie și critică literară am folosit aceeași metodologie. Prestigiul lor poate fi și el stabilit în funcție de cantitatea de articole publicate.

Aspecte și probleme generale

În perioada 1979—1981 activitatea în domeniul supus analizei s-a extins în toate direcțiile. A crescut numărul celor care au stat în atenția istoriei și criticii literare de la o medie de 1168 literați în perioada 1974—1976, la o medie de 1450 în perioada 1979—1981, numărul articolelor publicate despre literați de la o medie anuală de 4551 în perioada anterioară la o medie de 5976 în perioada cercetată, numărul istoricilor și criticilor literari de la o medie de 1166 la o medie de 1438 și, firesc, numărul de articole scrise de istoricii și criticii literari. Această extindere s-ar putea explica atît prin suplimentarea spațiului publicistic, cît și prin reducerea dimensiunilor medii ale articolelor publicate de un autor. Oricum, în general, fenomenul pare pozitiv chiar dacă limitarea spațiului pe articol nu este întotdeauna binevenită.

La prima vedere, comparația distribuțiilor procentuale ale prestigiului din perioada 1974—1976 cu cele din 1979—1981 lasă impresia existenței unei diferențe minime, nesemnificative. Este vorba parcă despre mici deosebiri *în sus și în jos* la cîteva categorii de prestigiu. La o analiză mai atentă, micile diferențe se ordonează logic și capătă sens. Dar pentru interpretarea acestui aspect este necesară o precizare teoretică.

După cum se poate vedea din studiile referitoare la perioada 1974—1976, am împărțit prestigiul în șase categorii: 1. Foarte slab (1 articol); 2. Slab (2 articole); 3. Moderat (3—5 articole); 4. Bun (6—10 articole); 5. Foarte bun (11—20 articole); 6. Excepțional (21 articole și peste acest număr). Dacă privim însă lucrurile din perspectiva globală a fenomenului literar, am putea spune că mărimea și distribuția articolelor despre literați scrise de istoricii și criticii literari exprimă o tendință ce poate fi situată pe un continuum între *concentrare* (sau elitizare) și *difuziune* (sau democratizare)[4]. Pentru a determina poziția concretă, am construit patru indexuri plecînd de la situația ipotetică (ce nu implică o judecată de valoare) a parității concentrării și difuziunii. În această ordine de idei am considerat ca expresie a concentrării categoriile de prestigiu 4 (6—10 articole), 5 (11—20 articole) și 6 (21 articole și peste) iar expresia difuziunii mărimea categoriilor la prestigiu 1 (un articol), 2 (două articole) și 3 (3—5 articole). Paritatea s-ar putea realiza atunci cînd proporțiile ar fi egale, respectiv de 50 și 50 la sută. Cei patru indicatori, cu semnificațiile lor particulare sunt următorii: I. Indexul Difuziune-Concentrare literați (I.D.C.L.); II. Indexul Difuziune-Concentrare articole literați (I.D.C.A.L.); III. Indexul Difuziune-Concentrare istorici și critici (I.D.C.C.); IV. Indexul Difuziune-Concentrare articole istorici și critici (I.D. C.A.C.).

Fiecare index reprezintă un raport specific obiectului la care se referă între mărimea categoriilor de prestigiu 4, 5 și 6, pe de-o parte, și mărimea categoriilor de prestigiu 1, 2 și 3 pe de altă parte. În starea de paritate valoarea unui index este de 100[5]. El trebuie însă privit ca un continuum cu două deschideri (într-o parte și alta a stării de paritate): una spre categoriile finale (concentrare) și cealaltă spre primele categorii (difuziune). Amîndouă sunt surprinse între 99 și 1. Să exemplificăm prin cazuri simulate: a) În situația în care ponderea categoriilor mari este sub 50 la sută, să spunem de 20 la sută, iar a categoriilor mici de 80 la sută, valoarea indexului este de 25 și exprimă o concentrare relativ mică; b) Atunci

cînd ponderea categoriilor mici este sub 50 la sută, tot de 20 la sută și a categoriilor mari iarăși de 80 la sută, valoarea indexului este de asemenea de 25, exprimînd o difuziune relativ mică[6].

Calculînd în cele două perioade studiate cele patru indexuri cu deschiderile lor adecvate realității, am obținut rezultate ce se pretează la cîteva interpretări mai importante: *a.* O scădere a gradului de concentrare în cazul literaților (relativ mai puțini literați sunt obiectul unui număr mare de articole); *b.* O creștere a gradului de difuziune a articolelor adresate literaților (relativ mai mulți literați beneficiază de articole semnate de istorici și critici literari); *c.* O ușoară creștere a gradului de concentrare în situația istoricilor și criticilor literari (un număr relativ mai mare de istorici și critici ce scriu un număr mare de articole); *d.* O creștere a gradului de difuziune a articolelor scrise de istorici și critici literari (relativ mai multe articole sunt grupate în categoriile 1, 2 și 3 decît în categoriile 4, 5 și 6. Cu excepția constatării *c* (relevanța ei este minimă) toate celelalte tendințe *(a, b* și *d)* atrag atenția asupra unui *curs de creștere a difuziunii*[7]. Judecățile de valoare asupra acestui fapt le lăsăm la latitudinea cititorului, fie el specialist sau nu în problemele mișcării noastre literare.

Măsurarea unor aspecte ale vieții literare, în genul studiului de față, poate fi privită în anumite privințe ca fiind asemănătoare cu o practică de fapt ceva mai veche și mai bine pusă la punct, existentă în cadrul științelor. Ne referim la o disciplină științifică mai puțin cunoscută la noi, dar care, în alte părți, și-a cîștigat un statut indiscutabil pozitiv. Ea se cheamă *scientometrie* și se ocupă, în mare, cu aspectele cantitative ale științei despre știință, cu comunicarea în știință și cu politica științei. Disciplinei respective îi este dedicată o revistă avînd titlul „Scientometrics“ și apare simultan la Amsterdam și Budapesta. Studiile publicate de ea, cu toate că unele sunt de o înaltă specializare și deosebit de sofisticate metodologic, ni se par într-o anumită măsură aplicabile și cercetărilor cantitative ale domeniului literar. Cineva ar putea crede că ar fi prematur și exagerat să vorbim despre nevoia unei discipline noi, eventual cu numele de *literatometrie*, în adîncirea analizei și cunoașterii fenomenului literar la scară națională și/sau internațională. În ceea ce ne privește, nu socotim ivirea unei asemenea orientări științifice în literatură ca fiind nefirească[8].

Prestigiul literaților

O parte dintre constatările și interpretările formulate în studiile anterioare (perioada 1974—1976) referitoare la starea problemei în discuție sunt valabile și pentru anii 1979—1981. Avem în vedere existența unui raport invers proporțional între distribuția cantitativă a literaților în categoriile de prestigiu și distribuția articolelor despre ei, concentrarea unui număr important de articole de către un nucleu de literați de excepție. Semnalăm, deasemenea, o constanță semnificativă. Folosind aceeași metodă ca în trecut, am grupat literații cu prestigiu *excepțional* (21 de articole și peste) într-o taxonomie aparte, după criteriul frecvenței lor în această clasă. În acest fel avem trei categorii de literați și anume: 1. cu prestigiu *excepțional* pe toți cei trei ani (1979, 1980 și 1981); 2. cu asemenea prestigiu în doi din cei trei ani (1979 și 1980; 1979 și 1981; 1980 și 1981); 3. cu respectivul prestigiu doar într-unul din ani (1979; 1980; 1981). Distribuția literaților în cele trei categorii este următoarea: 11 în prima (ca în perioada 1974—1976); 10 în a doua (ca în perioada anterioară); 32 în a treia (cu trei mai mulți decît în perioada 1974—1976).

În ordinea numărului de articole primite, cei din prima categorie de persistență în zona prestigiului *excepțional* au fost în cele două perioade următorii:

1974—1976			**1979—1981**		
Ordinea	Nr. de articole	Numele	Ordinea	Nr. de articole	Numele
1.	720	M. Eminescu	1.	699	M. Eminescu
2.	221	G. Călinescu	5.	222	G. Călinescu
3.	191	L. Blaga	9.	146	L. Blaga
4.	177	M. Sadoveanu	2.	499	M. Sadoveanu
5.	175	D. R. Popescu	8.	147	D. R. Popescu
6.	144	E. Barbu	—	—	—
7.	134	I. L. Caragiale	7.	148	I. L. Caragiale
8.	130	T. Arghezi	3	473	T. Arghezi
9.	118	M. Preda	4.	258	M. Preda
10.	111	C. Petrescu	—	—	—
11.	88	T. Maiorescu	—	—	—
			6.	153	M. Eliade
			10.	126	M. Sorescu
			11.	72	N. Iorga

După cum se poate constata, 8 nume de literați s-au menținut în fruntea prestigiului. Dintre aceștia au ocupat aceeași ordine doar M. Eminescu (locul 1 cu o mare detașare de restul

literaților în fiecare an) și I. L. Caragiale (locul 7). Schimbările de ordine a celorlalți 6 literați se exprimă în mare măsură prin aceea că doi dintre ei au fost subiecții unor date aniversative (centenar M. Sadoveanu și T. Arghezi în 1980), iar unul a dispărut (M. Preda în 1980). Dacă am „controla“ evenimentele respective, atunci ordinea ar fi ceva mai apropiată de aceea constată în 1974—1976 (de exemplu G. Călinescu ar trece pe locul doi). Diferențele în minus sunt legate de trei nume. Dintre acestea unul va trece în categoria a doua de prestigiu (T. Maiorescu). Celelalte două nume (C. Petrescu și E. Barbu) au căzut din categoria de vîrf a prestigiului în toți cei trei ani analizați. Absențele sunt completate cu nume noi M. Sorescu (săltînd din categoria de prestigiu excepțional pe doi ani), N. Iorga (în aceeași situație și avînd centenar în 1981) și M. Eliade (realizînd surprinzătorul loc 6 în ierarhia prestigiului)[9]. Dintre toți cei 11 cu prestigiu excepțional maxim doar trei erau în viață la finele lui 1981 și anume: M. Eliade, M. Sorescu și D. R. Popescu. Primul dintre ei a întrunit cel mai mare număr de articole.

În categoria a doua de prestigiu excepțional fac parte Paul Everac, Ion Lăncrănjan, T. Maiorescu, Dumitru Popescu, Liviu Rebreanu, Nichita Stănescu (1979 și 1980); Paul Anghel, George Bacovia (centenar 1981) și András Sütö (1979 și 1981); Vasile Alecsandri (1980 și 1981). În ultima categorie (un singur an cu 21 articole și peste) se află Aurel Baranga, Ion Brad, Augustin Buzura, Ion Barbu, Aron Cotruș, C. Dobrogeanu-Gherea, Mircea Dinescu, Șerban Foarță, Gala Galaction, Ion Gheorghe, Octavian Goga (centenar 1981), Garabet Ibrăileanu, Panait Istrati, Eugen Jebeleanu, Nicolae Labiș, Eugen Lovinescu (centenar 1981), Alexandru Macedonski, Nicolae Manolescu, Ion Minulescu, Teodor Mazilu (dispărut 1980), József Méliusz, Fănuș Neagu, Octavian Paler, Al. Philippide, Adrian Păunescu, Nicolae Prelipceanu, Tudor Popescu, Valeriu Rîpeanu, Dinu Săraru, Eugen Simion, Eugen Uricaru[10]. Schimbările petrecute în cele două categorii sunt într-o mare măsură datorate mobilității în aceeași grupă generală de prestigiu excepțional. Se abat de la această regulă unele nume, ca de pildă Z. Stancu (un singur articol în 1980), Nagy István (nici un articol în 1980, unul singur în 1981) Șt. Aug. Doinaș (trecut în categoria de prestigiu *bun* în 1980 și *foarte bun* în 1981).

În măsurarea prestigiului literaților se poate merge și mai departe. Una dintre căi ar fi aceea de a cerceta prestigiul istoricilor și criticilor ce au scris despre ei (plecînd de la ideea că una e să scrie despre cineva un anonim și alta e să o facă

un critic cunoscut și recunoscut). O asemenea măsură ar putea fi denumită *Indicatorul Absolut al Prestigiului*. Pentru exemplificare am făcut calculele de rigoare în cazul a două nume, amîndouă intrînd în categoria *excepțional* pe anul 1980 exact cu același număr de articole primite, adică 26. Este vorba despre Augustin Buzura (care a publicat în acel an *Vocile nopții)* și Ion Lăncrănjan (căruia i-a reapărut *Drumul cîinelui)*. Calculele arată că indicatorul amintit este de 483 în cazul lui A. Buzura (18,57 articole în medie pe istoric și critic ce s-a pronunțat asupra lui) și 556 în cazul lui Ion Lăncrănjan (21,32 în aceeași medie). Dacă trecem dincolo de această diferență dintre ei, constatăm cel puțin cîteva lucruri în plus. În cazul lui I. Lăncrănjan există trei repetiții de autori (unii au scris cîte două articole) și 11 repetiții de reviste („Contemporanul“, 5 „Luceafărul“, 5 „Flacăra“). În situația lui A. Buzura apar doar repetiții de reviste, în total 7 („Steaua“, 2 „România Literară“, „Viața Românească“, 2 „Contemporanul“, „Vatra“). Repetițiile de nume atenuează diferențele dintre indicatorii totali de prestigiu ai celor doi autori, iar cele de reviste colorează axiologic semnificativ (nu doar estetic) calitatea prestigiului lor.

Prestigiul istoricilor și criticilor literari

În perioada 1979—1981 numărul istoricilor și criticilor literari din grupa de prestigiu *excepțional* în toți cei trei ani cercetați a fost de 17, cu 4 mai puțin decît în perioada anterioară. Semnificativă este diferența de articole (cu 743 mai puține) între cele două perioade. Diferențele de nume sunt foarte mari. Doar 5 istorici și critici literari din perioada 1974—1976 au rămas în grupa respectivă de prestigiu și în perioada ultimă: L. Ulici, N. Manolescu, Ș. Cioculescu, M. Iorgulescu și C. Ungureanu. Situația celorlalți 14 este următoarea: 6 nume nu mai apar deloc (D. Micu, I. Vlad, Val Condurache, Val. Cristea, Al. Andriescu, T. Sorin); 2 nume trec în categoria de prestigiu *excepțional* pe doi ani (E. Manu și V. Felea); 6 nume trec în categoria de prestigiu *excepțional* pe un an (Al. Piru, M. Ungheanu, L. Alexiu, Daniel Dumitriu, Liviu Leonte, Dan Dumitriu). În ultima perioadă apar încă 12 nume în grupa superioară de prestigiu: Gh. Grigurcu, V. Tașcu, A. Silvestri, Val. Mihăiescu, Z. Sîngeorzan, P. Dugneanu, E. Simion, V. Chifor, S. Craia, M. D. Gheorghiu, C. Tuchilă și D. Ciachir. În ordinea numărului de articole scrise, numele sunt următoarele: L. Ulici (279), N. Manolescu (170), Ș. Ciocu-

lescu (142); Gh. Grigurcu (109), V. Tașcu (105); A. Silvestri (103), Val. Mihăiescu (101), Z. Sîngeorzan (97), P. Dugneanu (95), M. Iorgulescu (93), E. Simion (90), V. Chifor (88), S. Craia (86), M. D. Gheorghiu (82), C. Ungureanu (60), C. Tuchilă (79), D. Ciachir (76).

În categoria celor cu prestigiu excepțional în doi ani au apărut în perioada cercetată: Gheorghe Arion, Nicolae Ciobanu, Mihai Coman, Victor Felea, Emil Manu, Petre Poantă, Alex. Ștefănescu, Doina Uricaru (1979—1980); Pompiliu Marcea, Mircea Popa (1979 și 1981); Ion Arieșanu, Ioan Holban, János Szász, Mircea Zaciu (1980 și 1981). În sfîrșit, acei care au scris doar într-un singur an 21 de articole și peste sunt în număr de 36 cu 6 mai mulți decît în perioada anterioară.

În rafinarea calculelor referitoare la prestigiul istoricilor și criticilor literari se poate merge mai departe. O cale ar fi aceea de a urmări nu doar cît scrie un critic (prestigiu de afirmare) ci și cît se scrie despre el (prestigiu de receptare). S-ar putea stabili și o sumă a celor două aspecte, însoțită de un index al raportului dintre ele. De exemplu, în anul 1980 N. Manolescu a scris 62 articole și i s-au adresat 26. Prestigiul lui combinat în anul respectiv a fost de 88 (62 + 26) cu un raport de 41[11]. În același an prestigiul comasat al lui M. Zaciu a fost de 48 (28 + 20) cu un raport de 71. L. Ulici a scris în același an 84 de articole, dar s-a scris despre el unul singur. Indexul amintit este doar de 1. Suma celor două aspecte, precum și raportul dintre ele, pot fi două dintre indiciile de valoare în aprecierea istoricilor și criticilor literari.

Note

[1] Menționăm pe Mihai Dinu Gheorghiu, *Schimb de vederi* „Viața Românească", nr. 12, 1984 și Grigore Zanc, *Meandrele cercetării*, „Suplimentul literar-artistic al Scînteii Tineretului", februarie și martie 1984 (cu deosebire episodul III).

[2] Cercetarea de față este o *analiză secundară* a datelor pe care le cuprind volumele de *Referințe critice. Istorie și critică literară*, editate de către Biblioteca Centrală Universitară Cluj-Napoca. Acest fapt explică perioada de timp la care ea se referă, condiționată de procesualitatea prelucrării datelor de *nivel primar*.

[3] Prestigiul unui literat este un fenomen extrem de complex. Indicatorul propus de noi doar îl aproximează. Vezi și *Excepție ciudată* „Suplimentul literar-artistic al Sctînteii Tineretului", Nr. 22, 27 mai 1984.

[4] Conceptele *elitizare* și *democratizare* nu au aici o semnificație ideologică. Ele pot însemna, într-un anumit sens, *profesionalism* și, respectiv, *amatorism*.

[5] Conform formulei I $\frac{\text{concentrare}}{\text{difuziune}}$ X 100, adică $\frac{50}{50}$ X 100.

[6] Despre construcția unui index, vezi John H. Mueller, Karl F. Schuessler, Herbert L. Costner, *Statistical Reasoning in Sociology*, New York and al., Houghton Mifflin Company, 1970, p. 180 și urm.

Anul	I.D.C.L. Concentrare	I.D.C.A.L. Difuziune	I.D.C.C. Concentrare	I.D.C.A.C. Difuziune
1974	50	19	19	60
1975	65	18	18	60
1976	53	25	18	66
1979	48	29	21	66
1980	58	19	26	57
1981	68	20	22	59

[8] Dintre posibilele sugestii venite dinspre *Scientometrie* spre *literatometrie*, ne vom limita doar la cîteva. O direcție importantă ar fi cercetarea revistelor de literatură urmărindu-se măsura în care anumite caracteristici ale revistelor științifice sunt valabile și în acest nou domeniu. Asemenea caracteristici sunt: vechimea; articole publicate (pe unitate de timp); mărimea circulației (numărul de abonamente și exemplare vîndute); rata citării (cît este citată în raport cu cît citează); impactul (cît se vorbește despre articolele publicate de ea) etc. (J. C. Smart, C. F. Elton, *Consumption Factor Scores of Psychology Journals: Scientometric Properties and Qualitative Implications*, în „Scientometrics", Vol. 4, no. 5, sept. 1982, p. 349, și urm.). Ar fi interesant de văzut, după modelul semnalat, *locul* și *trăsăturile* unei reviste literare, cum este „România literară" sau „Steaua", în ansamblul revistelor de profil sau, în general, de cultură și social-politice. La noi, parcă este unanim acceptată metoda monografierii biblioteconomice a revistelor. Conform acesteia se au în vedere autorii articolelor publicate, titlul, repartizarea materialelor pe rubrici, gruparea pe diverse teme, ordonarea cronologică etc. Deși importante, a rămîne la aceste aspecte înseamnă a omite inserția revistei în viața literară, oglindită prin comparații și alte genuri de legături cu celelalte reviste. Revistele sunt tratate parcelar, și nu structural. O asemenea perspectivă și-ar aduce aportul și în studiul personalităților literare care publică relativ constant în aceste reviste și, eventual, al curentelor de opinii mai puțin evidente. O altă direcție ar fi aceea a studierii productivității literare după modelul cercetării productivității științifice. Ea ar putea fi făcută atît la nivel de autor, cît și la cel de revistă. În această situație, ar trebui luate în considerare numărul de articole publicate în volume, numărul de volume etc. S-ar putea vorbi în acest caz de un *univers editorial-publicistic* (J. J. Hubert, *A Rank-Frequency Model for Scientific Productivity*, în „Scientometrics", vol. 3, no. 3, May, 1981, p. 191 și urm.). În sfîrșit, ar fi valoroasă pentru cunoașterea vieții literare determinarea legăturilor existente între productivitatea literară și poziția profesională și/sau instituțională a autorilor (K. D. Knorr, R. Mittermeier, *Publication Productivity and Professional Position:*

Cross-national Evidence on the Role of Organizations, in „Scientometrics", vol. 2, no. 2, March 1980, p. 95 și urm.).

[9] El s-a situat în acest caz înaintea lui L. Blaga. Ținînd seama de rezultatele la care ne-am referit s-ar putea vorbi, eventual de o dominantă filosofică (Blaga — Eliade) a vieții noastre literare de azi (cel puțin în perioada avută în vedere).

[10] Ținem să menționăm că numărul articolelor primite de către unii literați din categoria trei *Ecepțional* poate fi mai mare decît al unor literați din categoriile unu și doi. Acest lucru se explică, îndeosebi, prin intervenția unor evenimente din afara cursului normal apreciativ (aniversări sau decese). Astfel Octavian Goga a primit 144 articole ceea ce înseamnă mai mult decît Nicolae Iorga (72) sau Marin Sorescu (126).

[11] Conform calculului: (26:62) × 100.

2. ATITUDINI ȘI ÎNSEMNĂRI

MAESTRUL ȘI IEDERA

În urmă cu mai mulți ani, Gabriel Liiceanu l-a întîlnit pe Constantin Noica. Relația lor în zonele elevate ale filosofiei s-a instituționalizat într-un program „cu frecvență" începînd din primăvara anului 1977. Ea a continuat, în cîteva cazuri, amalgamată cu intrarea în scenă și a altor discipoli (îndeosebi Andrei Pleșu), pînă în iulie 1981. *Jurnalul de la Păltiniș* semnat de Gabriel Liiceanu (Cartea Românească, 1983) este istoria acestei relații iradiind debordant spirit metafizic, avînd drept corolarii multiple probleme nu numai de filosofie, ci și ale culturii și lumii noastre sociale actuale. Eroii ei au urcat și coborît un spațiu mioritic sau o undă contiană, venind de la București la Păltiniș și de acolo din nou la șes. Această migrație sezonieră este dublată de un alt suiș și coborîș (cum ar spune V. Conta, ca o mulțime de unde mai mici într-o undă mai mare) ce se petrece cu orar fix în Păltiniș, unde Maestrul obișnuiește zilnic să facă un tur al stațiunii montane. Discuțiile, consultările reciproce și lucrul în comun — veritabile explorări onduliforme în spațiul spiritualității — au loc îndeosebi în camera 13 din Vila 23. Aici cel ce știe să aprindă focul din sobă și să dea strălucire luciferă dialogului este Maestrul care domină nu numai spiritual ci parcă și fizic, cu fruntea sa „extrem de frumoasă" (p. 19).

Venitul de la București, instalatul la Păltiniș, aprinderea focului, întîlnirile și plimbările zilnice, discutarea unor cărți, raportarea la o mulțime de probleme, înflăcărarea Maestrului sunt înfățișări ce se repetă parcă în același mod, lăsînd celui ce citește *Jurnalul* aparență de monotonie. Despre asemenea descrieri Constantin Noica a scris încă în *Jurnal filosofic*, în 1944. Dincolo de aparențe, materialul anost capătă ritm „prefăcîndu-se parcă într-o incantație" (Editura Publicom, București, p. 85). „Odată, de două ori, de douăsprezece ori. E exasperant... Și deodată simți ce frumos este" (p. 86). Dar Gabriel Liiceanu nu rămîne la detalii de ritual și nici la savantele dezbateri de idei dintre Maestrul și discipolul (sau discipolii) săi. Întreg materialul cu temporalizarea lui este supus unei idei dramatice inspirată, în fond, din viziunea lui Constantin Noica despre Școală și raportul Maestru-Discipol. Tinerețea

presupune mirarea și un gen de tropism față de cultură, ce se manifestă prin nevoia de a-și găsi un dascăl. Găsindu-l, urmează o inițiere culturală în care se întrupează spiritul. În acest proces, personalitățile parcă se depersonalizează iar întîmplările devin parte a unui „universal concret". Personaj al unui asemenea scenariu, pe care îl dezvoltă cu talent și alergie față de banal, Gabriel Liiceanu pare dat în grija regală a unui cavaler redutabil ce îl inițía în tainele celui mai exclusivist ordin, chemat să apere cultura, din cîte au existat pe pămîntul românesc. În acest timp, atitudinea față de Maestru e una de pietate. „o formă de supunere fără de condiții" (p. 160) După ce novicele a învățat cunoașterea, metoda și experiența cavalerului *la un moment dat* (Constantin Noica face, într-un loc, filosofia lui „la un moment dat" a elementului infinitesimal care poate coagula restul), imitația și admirația se transformă într-o „diversiune menită să ducă la instaurarea *unui nou eu*" (p. 161). Acestei deveniri Gabriel Liiceanu îi dedică în ultimele părți ale *Jurnalului* un studiu în toată regula, structurat pe paragrafe (p. 229—237) și un *Post scriptum*. Desprinderea de modelul paideic e numită de Gabriel Liiceanu „«crimă» spirituală", iar modelul capătă denumirea de „victimă". Este un gen de „mister" (p. 161) „în care cel primitor nu se livrează decît în vederea găsirii *sale*" (p. 161). Maestrul, îndeplinindu-și menirea, se transformă în ceea ce și-a dorit să fie de la bun început: „o victimă fericită" (p. 240).

În toată această „intrigă" figura centrală o deține Constantin Noica, Maestrul sau Magul de la Păltiniș, cuprins de un delir „mistic" în care substanța o reprezintă nu religia, ci Cultura (cu C mare). Socotindu-se predestinat să eleveze sîmburele filosofic al spiritualității noastre și, prin influență, întreaga noastră cultură, Constantin Noica și-a dedicat fără zgîrcenie și egoism zeci de ani creației metafizice și realizării unei Școli, chemată să formeze niște vîrfuri de excepție ale creației intelectuale. Dincolo de anumite idei și proiecte donquijotești, acest Pontif neuns al culturii este un simbol al aspirației spre spiritualitatea majoră autentică și o forță activă puternică și dezlănțuită în sensul realizării ei ontologice. Vorbind, altădată, despre condițiile pe care trebuie să le întrunească cineva care va putea aspira la filosofie, Constantin Noica a semnalat una care i se potrivește exact, fără să-i diminueze cu nimic valoarea și prestigiul: „un dram de nebunie și un munte de măsură" (*Jurnal filosofic* p. 13). Legat fatal de o anumită epocă, el s-a afirmat și impus informal nu doar ca o alternativă luminată în raport cu o perioadă de ocluzie filosofică pseudo-marxistă și funciarmente dogmatică. El a fost și este o mărturie vie a

continuității între mirabila creație spirituală românească interbelică și cea de azi și mîine. Constantin Noica ni se pare a fi cel care împlinește (sau potențează), parcă printr-o impulsiune a fatalității, triada (sau misterul) de excepție a filosofiei românești după Conta și Blaga.

Recunoscîndu-i măreția și influența pozitivă avută asupra lui, îndeosebi în perioada de inițiere și pietate, Gabriel Liiceanu dezvăluie elemente inedite și observații de profunzime și subtilitate, întregindu-ne profilul Magului de la Păltiniș. Însă spre sfîrșitul *Jurnalului* el schimbă registrul apreciativ și construiește, sub emblema „victimei fericite", o critică faptică (din crîmpeie de viață cotidiană) și ideatică despre care credem că poartă urmele unei neașteptate ambiguități.

Jurnalul de la Păltiniș poate fi discutat din punctul de vedere al autenticității lui. Ceea ce *nu* ni se pare a fi un adevăr senin este structura lui construită în termenii deja arătați. Gabriel Liiceanu lasă cititorul să înțeleagă că în prima parte a *Jurnalului* său este expusă candid condiția sa de novice, caracterizată prin pietate, de prin primăvara lui 1977, și că de-abia spre anul 1980 i s-a instalat starea de detașare și opunere față de Maestru. Este, în fond, o înscriere în cadrul unei vechi idei noiciene. Maestrul vroia o replică pentru *Teodiceea* lui Leibnitz în care se cerea ca programul să preceadă fapta. Lui i-ar fi plăcut mai mult ca mai întîi să se creeze și de-abia apoi să se judece. Dacă știm că Gabriel Liiceanu îl cunoscuse pe Constantin Noica încă prin 1966, nu ne grăbim să acceptăm fără nici o rezervă ideea că în 1977, cînd începe *Jurnalul de la Păltiniș*, el nu avea deja o imagine și o critică ale Maestrului. Acest *Jurnal* este leibnitzian. Judecarea Maestrului a fost deliberată și proiectată cu mult înainte. Ea este un *ante festum* și nu un *post festum*.

În acest curs al ideilor pot fi supuse examinării considerațiile lui Gabriel Liiceanu despre „metafizica jurnalului" cuprinzînd și cîteva idei critice la adresa lui Eckermann. În „jurnalul" acestuia din urmă „nemulțumește tocmai faptul că autorul lui nu e decît un *documentarist*, un partener fără destin la o aventură la care nu știe să asiste *decît decent*" (p. 160). *Jurnalul de la Păltiniș* este, ne face impresia, o edificare predeterminată în care *cauza* (adică Maestrul) duce în mod obligator și sigur spre un singur *efect* (diversiunea instaurării unui nou eu). Gabriel Liiceanu a făcut „o lectură", credem, egoistă a lui Constantin Noica, pe cînd Eckermann ne-a prezentat un Goethe pe care fiecare cititor îl poate percepe liber, Trebuie să o recunoaștem că am fi preferat un *Jurnal* despre

Constantin Noica ce să nu treacă prin travaliul, chiar dacă nu orgolios, al devenirii unui alt eu. În actualul său conținut, *Jurnalul de la Păltiniș* poate avea încă o victimă — și anume pe cititorul lui, căruia îi prezintă un anumit Noica și o reacție axiologică îndelung elaborată față de el.

Un alt element de ambiguitate apare sub forma unei nepotriviri între devenirea întru „alt eu" al lui Gabriel Liiceanu plecînd de la Constantin Noica și sub influența lui, și substanța (chiar forma) criticii aduse Școlii noiciene care este, după toate indiciile, de cu totul altă inspirație. În gîndirea Magului de la Păltiniș adevărata școală nu este cea proiectată și lăudată de pedagogie. Școala, după el, trebuie să elibereze pe tineri de „tirania profesoratului": „Căci totul și toți dau lecții. Totul trebuie învățat din afară, iar singurul lucru care le e îngăduit din cînd în cînd, e să pună întrebări. Dar nu vedeți că au și ei de spus ceva, de mărturisit ceva"? *(Jurnal filosofic*, p. 8). În discuțiile de la Păltiniș, Constantin Noica reia motivul Școlii, lăsînd să se înțeleagă cîteva lucruri destul de clare: ea nu e împotriva informației, ci împotriva transformării informației în scop; ea nu pune accent pe demonstrația adevărului, ci pe direcția lui; ea nu chestionează știința, ci scientismul și pozitivismele; ea nu se opune logicii, ci exagerărilor ei schematizante; ea nu are luciditatea îngrijorată a conjucturalului, ci conștiința mobilului „ultim" de augmentare a culturii românești și de acceptare a ei în Olimpul spiritualității universale. Spre sfîrșitul *Jurnalului* său Gabriel Liiceanu se întoarce împotriva ideilor lui Constantin Noica despre Școală (și nu numai despre ea) situîndu-se pe o poziție extrinsecă noicismului și depășirii lui printr-o sinteză firească.

Ceea ce i se opune lui Constantin Noica în termeni de prelegere este, pe lîngă cîteva constatări și judecăți pertinente, o ideologie cu sechele de dogmatism originată, probabil, în școala (cu ș mic) frecventată de Gabriel Liiceanu sau diseminată în studiile și lucrările de filosofie apărute într-o vreme la noi. Ea, în numele unui patent exclusivist face și desface prin scăderi elementare și etichetează negustorește. Această ideologie răspunde cu predilecție la întrebări puse în limbajul nefilosofiei și devine partizană unei orientări ce supralicitează nevoia introducerii unor forme din afară. Este ideologia diversiunii amănuntului cotidian și indiscret al omului Constantin Noica și a declinării facile a problemei valorii operei lui, spre care se aruncă doar o ochiadă prin gaura cheii. Dacă acest tip de ambiguitate e plauzibil, atunci nu credem că victima de la Păltiniș are motive să fie fericită.

În sfîrșit, o altă ambiguitate poate fi determinată în legătură cu modul în care Gabriel Liiceanu l-a înțeles pe Constantin Noica. Revăzîndu-și *Jurnalul filosofic,* Maestrul conchidea că îi sunt proprii două mituri: al Școlii și al Fratelui (suntem de acord cu ceea ce a spus Șerban Cioculescu în legătură cu influența lui André Gide asupra ultimului mit al lui Constantin Noica, în „Ecoul“, 5 august 1944). Ele nu sunt abandonate nici în ceea ce rostește Constantin Noica în *Jurnalul de la Păltiniș*. Este vorba despre o influență cu sens contrar în funcție de obiectul ei: Fiul risipitor n-ar fi plecat în lume dacă și-ar fi întîlnit Maestrul; Fratele lui, în schimb, ar face-o dacă ar avea acest prilej *(Jurnal filosofic*, p. 97). *Jurnalul de la Păltiniș* poate fi biografia lui Gabriel Liiceanu, care în urmă cu aproximativ 15 ani și-a întîlnit Maestrul. Trecînd prin Școală, îl părăsește printr-o „crimă“ ce devine „cea mai înaltă formă a afirmației conferind victimei un moment de supremă beatitudine“ (p. 239). S-ar putea bănui că Gabriel Liiceanu a fost Fiu risipitor și sub iradierea lui Constantin Noica a atins performanța de a fi Fratele acestui fiu. Există însă și o altă posibilă interpretare. În 1944 Constantin Noica spunea clar: „Un tînăr căruia nu-i poți trece nici o incertitudine îți este o înfrîngere. Dacă există o medicină a sufletelor, sensul ei e răsturnat față de medicina obișnuită: e de a îmbolnăvi“ (p. 44). În Școala pe care el și-a imaginat-o, Maestrul urmărește, de fapt, creșterea discipolilor, el e un mijlocitor „între ei și ei înșiși“ *(Jurnal filosofic*, p. 8). Dar discipolul nu e forțat să devină *ceva*. Devenirea lui e problema libertății și destinului lui: „discipolul vrea să devină iederă. Trebuie să-l lași să fie ceea ce trebuie să fie: chiar buruiană“ (ibidem). Criticile și nemulțumirile de la sfîrșitul *Jurnalului de la Păltiniș* sunt atît de numeroase și par atît de grave încît diagnosticul se impune fără echivoc: autorul este îmbolnăvit, dar în sens contrar celui dorit de Noica. Maestrul i-a arătat lumină, iar el a descoperit în ea inconsistență, optimism nejustificat, fericire vinovată, neconcordanță între vorbă și faptă. Gabriel Liiceanu găsindu-și Maestrul „a plecat în lume“. Nu se poate bănui dacă în calitatea aceasta incertă axiologic, de victimă și, de acum, de Fiu risipitor, el este sau poate fi fericit.

Gabriel Liiceanu are dreptate terminînd modelul său paideic printr-o desprindere de Maestru. Constantin Noica i-a motivat gestul altădată: „nici măcar într-o viață de sfînt nu e nimic «exemplar»... Dacă nu se realizează pe cont propriu, orice viață e o nereușită, o amînare“ *(Jurnal filosofic*, p. 82). Realizare, bineînțeles, cu o condiție: să vrea să fie iederă.

DESTINUL PĂLTINIȘULUI

La Păltiniș, Constantin Noica lucrează la traducerea volumului 6 din Platon și se gîndește la tălmăcirea în limba română a unor gînditori iluștri ce au scris în limba latină. În acest scop are discuții de foarte îngustă specialitate cu lingviștii. Speră, în apropierea certitudinii, că antologia Lucian Blaga, pe care a terminat-o acum doi ani, să fie curînd publicată în Franța și R.F.G. Mai presus de orice, se gîndește, în termeni realiști, la trei lucrări ce urmează să-i încoroneze opera. La una dintre ele scrie în prezent și urmează să fie publicată într-o revistă clujeană. A doua va fi o reluare a logicii sale. În sfîrșit, ultima se va chema, probabil, *Destinul unei idei*. Ea va fi momentul de culme al gîndirii lui C. Noica. Și-o imaginează avîndu-și începuturile în *Mathesis* (Ed. Fundațiilor, 1934). Este gîndul unei *Mathesis universalis* ce l-a preocupat toată viața și căruia i-a dăruit toată energia, pasiunea și inteligența. Concretizată în întreaga sa activitate, ea instituie exemplul unui filosof dedicat, nu atît sau nu numai afirmării unei idei, cît practicării ei în viață. Lucrarea se va încheia cu hamletiana întrebarea pe care și-o va pune Ideea: „Doamne cui mă lași?“ În lumea realizărilor și nu a planurilor, Ideea a făcut ocolișuri spre mulțumirea sau, poate, nemulțumirea lui C. Noica. Unul dintre ele a dus spre *Epistolar*, prezentat și îngrijit de îndrăgitul său discipol Gabriel Liiceanu.

Prin conținutul lui, *Epistolarul* este o carte despre și pentru o altă carte. Lucrare interesantă și scrisă fără cunoștința maestrului și a unora dintre cei amintiți în paginile ei, *Jurnalul de la Păltiniș* a trezit reacții contradictorii și chiar ascuțite în rîndul acelora ce formează metaforic vorbind, Școala de la Păltiniș. S-ar părea, după modul îndelung premeditat și bine regizat, în care G. Liiceanu a înfățișat relațiile interpersonale și judecățile celor ce și-au trimis reciproc scrisori, că tensiunile și asperitățile intervenite după publicarea *Jurnalului* s-au destrămat printr-un miraculos extaz. S-ar putea invoca, din motive, strategice, și schimbarea perspectivei. Munții cei mai înalți nu împiedică să afirmăm și să credem în rotunjimea pămîntului. Diametrul planetei pe care trăim este de peste 12 mii de kilometri. Cei mai înalți munți au doar 8 kilometri. Ei par, pe lîngă grosimea pămîntului, ca o zbîrcitură pe coaja unui măr.

Cititorul *Epistolarului* nu scapă însă de viclenia unui gînd contrar. Publicarea *Jurnalului de la Păltiniș* a fost un seism cu urmări ce nu pot fi retușate. Actul temerar l-a surprins pe C. Noica și a supărat pe cîțiva dintre școlarii lui, prin afirmații discutabile și chiar de neînțeles. G. Liiceanu, de voie sau de nevoie, a încrucișat spada de cîteva ori să se apere nu doar de formă, ci cu disperare. Răspunsurile lui epistolare sunt un zbucium în care își dispută întîietatea convingerea ostentativă că a avut dreptate (neveridică) și suspiciunea dureroasă că a greșit (veridică). Lacrimi curg și se invocă serios zodia atît de capricioasă a Gemenilor în care s-a născut. Rugămintea din *Epilog* făcută de C. Noica pare o pomadă mentolată menită să calmeze pentru moment suferințele sărmanului său discipol: „îndurare pentru cel care a stîrnit prea frumosul măcel, căci a căzut și el spintecat“ (p. 300). Școala de la Păltiniș apare destul de fragilă. Nu este o singură clasă generațională, iar elevii ei, prin jocul unei teribile fatalități, s-au rupt sau vor să se rupă nu doar de maestru, dar și unii de alții. Nimeni nu ar putea însă susține, cu seriozitate, că ideea unei Școli ar putea fi de neînțeles fără G. Liiceanu și cu atît mai puțin că C. Noica nu a fost sau nu este C. Noica fără *Jurnalul de la Păltiniș*. În același timp, ar fi o nedreptate să se nege serviciul pe care l-au adus maestrului cele două lucrări ale discipolului său. Dar, pentru a nu ne pierde luciditatea, se cuvine să adăugăm: totodată un antiserviciu (cîteva scrisori și pagini îl prezintă pe C. Noica cel puțin contradictoriu) și un autoserviciu: Cine a știut de G. Liiceanu înainte de publicarea *Jurnalului?*

Oricine citește *Epistolarul* rămîne nedumerit cît caz face G. Liiceanu din „despărțirea“ de C. Noica (de fapt o înscenare însoțită de cîteva circote) ce s-ar fi dorit a fi nașterea unei personalități filosofice de sine stătătoare și ce puțină atenție se acordă problemelor substantive. Întrebările firești ce rămîn neelucidate sunt fundamentale: de ce filosofie s-a rupt G. Liiceanu și care este noul său mod de a concepe filosofia? Trufia *Epistolarului* este dublă: „despărțirea“ de C. Noica (nu „banala disjuncție a două puncte de vedere în cadrul aceluiași domeniu. Cînd Noica s-a desprins de Goethe, el a făcut-o opunînd filosofia ne-filosofiei înseși“, p. 117) și creația unei alte înțelegeri a filosofiei. În fond, un dublu fiasco: niciodată G. Liiceanu nu s-a rupt de C. Noica (nu ar fi putut supraviețui fără el) și „noua filosofie“ e o prelungire stîngace a drumului dintotdeauna al lui C. Noica.

„Despărțirea“, spune G. Liiceanu, este „o criză la capătul căreia Noica va fi trecut, pentru mine în sfera lui Altceva“. (p. 118). După caracterizarea noii alterități ivite în *Jurnal*, ea

pare o coborîre sau o ridicare de la universalul mort, abstract (al lui C. Noica) la concret sau individual. Nevoia marii treceri este prezentată, într-un fel sau altul în mai toate gingașele idei metafizice ale lui C. Noica. El a ajuns, încă în urmă cu mai mult de patru decenii, la sigure generalizări: „Filosofia în genere . . . ar putea fi înfățișată ca efortul de a atinge, în ultimă instanță, planul concretului . . . Există o bucurie specială pe care o aduce exercițiul filosofiei și care este cea de-a lua lumea sau de-a se lua pe sine în cercetare, cu tot ce este al ei și al său“ („Revista Fundațiilor“, iulie 1942, p. 307). Deschiderea firească a ideii spre concret (spre viață) nu îi este străină lui C. Noica. Ea ține de esența concepției lui. Această caracteristică îl ține ancorat pe G. Liiceanu, fie că vrea, fie că nu vrea, fie că recunoaște, fie că nu recunoaște, de țărmul filosofiei maestrului.

În *Epistolar* ni se înfățișează imaginea voit antitetică a filosofiei lui C. Noica și a discipolului său. Concepției lui C. Noica i se atașează cîteva atribute neispititoare și nici academice: culturalism „incapabil să promoveze punctul de vedere al vieții“, „punct de vedere al culturii transformată în superstiție supremă“, „o formă modernă de mortificare a eului în numele impersonalului spirit obiectiv“ (p. 119). Cît privește rodul „despărțirii“, el este surprins cel mai bine de Thomas Kleininger (G. Liiceanu spune că e „cea mai frumoasă judecată pe care a rostit-o cineva pe marginea *Jurnalului*“, p. 122). Aici aflăm în ce constă „revoluția paradigmatică“ a lui G. Liiceanu. Iată incredibilele ei articulații: depășirea normalității („ai scris mînat de un instinct somnambul, cea mai patologică dintre lucrările posibile“) trecere de la psihologicul social la psihologic (este vorba, poate, „de depășirea limitei care ne desparte pe noi de noi înșine“) înlăturarea oricărei dedublări morale („apelul la trăirea unei vieți în deplin acord cu tine însuți, în deplină sinceritate“); renunțarea la raționalizări, în sens freudist („depășirea tertipurilor cu care obișnuim, din proprie inițiativă și nesiliți de nimeni, să ne mascăm privirea liberă asupra nouă înșine“). Reîntorcîndu-ne la „despărțire“ *post festum* (după ce știm conținutul „noii filosofii“) motivația ei ni se pare foarte subțire (la propriu). Oricum, maestrul are temeiuri să fie derutat de spusese lui G. Liiceanu: punctul de vedere al lui C Noica are o „extraordinară vitalitate“ (p. 121). El permite și oferă „o (re)deschidere“ (p. 118). Spre „noua filosofie“? Totodată aflăm cu mirare: *Jurnalul* nu trebuie să fie urmat de o carte de unde să rezulte „despărțirea“; el „își este suficient sieși“ (p. 118). Artificiu metafizic!

Nu în mod întîmplător am dat atenție „revoluției paradigmatice“ pe care G. Liiceanu lasă să se înțeleagă că a săvîrșit-o. În lumina ei stranie, discuția din scrisori cu privire la raportul dintre filosofie și literatură (îndeosebi critică și poezie) își recapătă dimensiunile ei reale. Suspiciunile sunt întemeiate nu atît atunci cînd se vorbește despre filosofie la modul nedeterminat (putînd înțelege filosofia lui Platon, a lui Kant, a lui Nietzsche etc.), ci în momentul în care cititorul își dă seama de calitatea „noii filosofii“, de filosofia „despărțirii“. Sublinierea raportului dintre filosofie și literatură trezește firești semne de întrebare. Din experiență cotidiană ne putem da seama de importanța de departe superioară a altui raport sub zodia căruia ni se desfășoară viața: cel dintre știință și politică. E nevoie de politică, poate, pentru a-i antrena pe oameni să se opună utilizării fatale a științei și tehnicii. Ar fi posibil ca supremația să o aibă o triadă: filosofie, știință, politică. Este cursul istoric al spiritualității (A. Comte) și al devenirii ei, sub formă de știință și tehnică, într-o forță materială. În cazul literaturii și filosofiei contează și apropierea lor de realitate (prin cunoaștere). Din punctul acesta de vedere este discutabil dogmatismul ascendenței filosofiei. Aportul literaturii în construirea și prezentarea adevărului despre unele aspecte ale societății noastre din ultimele decenii mi se pare sporit în comparație cu cel al filosofiei.

După apariția *Jurnalului*, N. Steinhardt a scris articolul *Catarii de la Păltiniș*, ce cuprinde o expresie apreciativă la adresa Școlii „cetate întărită a orgoliului exclusivist“ (p. 327). Judecata a fost reluată la începutul *Epistolarului*, iar articolul din „Familia“ republicat în întregime. Se pare că una din liniile ideologice ale *Epistolarului* ar fi respingerea judecății respective. N. Steinhardt a sesizat în articolul său (e drept cu o asprime ce nu îi este proprie) o problemă reală și critică pentru înțelegerea spiritului păltinișan: aceea a raportului dintre oameni și cultură. Poate fi el redus la relația unui grup restrîns cu filosofia și a acestuia cu tot restul? O cultură nu se face cu 22 de „îngeri“ (sau cu zece mai mulți). Democratizarea culturii este în chiar spiritul lumii pe care o trăim indiferent de punctele ei cardinale.

Scrisorile în care profesorul I. Ianoși este expeditor și destinatar oglindesc o detașare nemărturisită a lui G. Liiceanu față de învățămîntul filosofic de la noi din trecut. Rămîne de clarificat în acest context ce se înțelege prin „spirit păltinișan obiectiv“ sau prin „ideologia «lucrului bine făcut»“ în opoziție cu acel „cotlon în care timpul uitase, parcă, să mai curgă“ (p. 285.) Cine ar putea accepta ideea că filosofia se reduce la un

spirit obiectiv abstract și nu ar trebui să țină seama de condiția lumii de astăzi și să fie închinată unei comunități reale și de destin? Îmi vin în minte numele membrilor Școlii ardelene și frînturi de idei din opera lor. Mă gîndesc la Andrei Șaguna înmormîntat la Rășinari sau la mișcările împotriva unirii cu Roma de la Săliște. Cineva m-ar putea acuza de provincialism. Am convingerea că spiritul european al Transilvaniei fără a ține seamă de semnificația acestor momente complexe ar fi de neînțeles. Iar destinul Păltinișului, dacă vrea să joace un rol peren în cultura românească, e de a fi o parte a Transilvaniei. (Însemnarea a fost definitivată în urma unei discuții avute cu C. Noica puțină vreme înainte de moartea sa.)

MATHESIS ȘI SOCIOLOGIE

În numărul din 1 februarie 1934 al „Revistei Fundațiilor“ C Noica face o prezentare a *Anului filosofic 1933* oferind un model de seriozitate, informare și dreaptă judecată. Mai întîi afirmă ideea că „un «an» nu definește nimic“. Apoi neagă posibilitatea de a califica motivat anumite perioade ale dezvoltării omenești. Și-a propus un scop modest: de a prezenta cititorului o simplă hartă „în această geografie, deseori încurcată a spiritului“ (p. 431). „Harta“ sa are trei părți: *România*, *Străinătatea* și *Cărți apărute în 1933* (o bibliografie de peste 40 de titluri de lucrări apărute în limbile franceză și germană).

În prima parte a înfățișat situația de la noi. Ea începe cu un aforism: „Trebuie să recunoaștem că România nu este o țară eminamente filosofică“ (p. 431). Într-o colectivitate ca a noastră, în care nu s-au sprijinit îndeajuns problemele intelectuale, „nu poate fi vorba decît de începuturi și nu de realizări“. Totuși, remarcă mai multe lucrări. Cartea lui C. Antoniade intitulată *Machiavelli* (Cultura Națională) o califică „de ținută remarcabilă“, deși nu se înscrie în domeniul filosofiei. După aceea notează *Cunoașterea Luciferică* (Sibiu, Dacia Traiană) a lui L. Blaga, „lucrare de filosofie adevărată“ (p. 431). Ea este continuarea cărții *Eonul Dogmatic* și, împreună, constituie premisele unui sistem original de filosofie, pe care suntem în drept să-l așteptăm“. Interesantă este însă o altă apreciere la adresa lui L. Blaga ce astăzi, numai și numai în de-

schiderile ei pozitive, mi se pare potrivită și filosofului de la Păltiniș: „D-sa este unul dintre puținii noștri gînditori în afară de Universitate, ceea ce îi procură deopotrivă avantaje și dezavantaje. E destul să amintim ca avantaj faptul că nu e posedat de nici o problemă de școală, după cum e destul să amintim ca dezavantaj că gîndește totuși prea liber și cu o notă personală prea accentuată" (p. 432). Cîteva cuvinte sunt spuse despre două cărți ale lui I. Brucăr și D. Dumitriu. Urmează o listă de lucrări necomentate, la sfîrșitul căreia sunt amintite, fără titlu, și cele de sociologie monografică ale lui H. H. Stahl și Traian Herseni.

În numărul din august al aceluiași an, și tot în revista amintită, C. Noica publică o cronică avînd drept singur obiect sociologia monografică românească după ce fusese tema unor efuziuni romantice în deceniul 7, în ultimul timp sociologia Școlii de la București este identificată cu însăși sociologia românească. Din fericire, în cultura noastră nu este abandonată ci, dimpotrivă, vie conștiința anumitor limite, deloc neglijabile, ale orientării monografice. În această ordine de idei, consider mai mult decît utilă aducerea în actualitate a punctelor de vedere ale lui C. Noica, susținute în cronica din 1934. A spune că opiniile din „Revista Fundațiilor" explică și atitudinea severă a lui H. H. Stahl față de C. Noica din *Eseuri Critice* (Editura Minerva, 1983) înseamnă, bineînțeles, a-ți asuma un risc.

Convingerea rostită de C. Noica este deosebit de laudativă: „sociologia monografică reprezintă unul dintre cele mai sigure cîștiguri ale culturii românești contemporane" (p. 419). El constată, în același timp, o continuitate: „oamenii noștri de cultură tînjeau, de multă vreme, după o metodă științifică de cercetare a realităților românești" (p. 419). Sociologia monografică este în stare să ofere o astfel de metodă. Ar fi fost firesc, în aceste condiții, ca toți cărturarii noștri să accepte „cu entuziasm ceea ce au predicat cu entuziasm" și să nu pară că unii dintre dînșii ar avea rezerve față de sociologie. Rezervele se pot motiva prin aceea că sociologia monografică nu a dus la cine știe ce rezultate. Se uită că metoda poate fi bună cu toate că rezultatele nu au fost excepționale. Totodată e un adevăr constatarea că sociologia monografică are efectiv rezultate. Filosoful se referă la lucrările *Teoria Monografiei Sociologice* a lui Traian Herseni, apărută cu studiul introductiv *Sociologia monografică știință a realității sociale*, scris de D. Gusti, și *Tehnica Monografiei sociologice* a lui H. H. Stahl.

C. Noica dezvăluie, cu multă siguranță dar și cu finețe, rolul de mentor al lui D. Gusti. În felul acesta el aderă la un

adevăr pe care, nimeni, dacă este de bună credință, nu îl poate mistifica sau subaprecia. Referindu-se la introducerea lui D. Gusti și la cele două cărți ale școlarilor lui, el spune că problemele sociologiei monografice sunt reluate în toate aceste trei lucrări, însă din puncte de vedere diferite: „unul programatic, altul teoretic și, în sfîrșit, ultimul practic" (p. 424). Ele fac pe cititor să vadă lămurit „ce vrea sociologia, ce necesită și ce poate ea" (p. 424). Școala a rezultat dintr-o „obsesie de un sfert de veac a lui D. Gusti" (afirmată încă în 1910 în *Introducere la cursul de istoria filosofiei grecești, etică și sociologie)* (p. 424). Fiecare școlar este original „și totuși prezența profesorului se simte peste tot" (p. 423). Sistemul lui „suplu" se îmbogățește neîncetat rămînînd totuși neîncetat același în structura lui (p. 423). Cît privește ideea de a cerceta realitatea „pe plan de fapte și cu pretenții de pozitivitate" (p. 423), ea aparține secolului XX.

Despre Traian Herseni aflăm că pare „un excelent cunoscător al problemelor de filosofie, unde intervine chiar, cu o siguranță remarcabilă" (p. 424). Lucrarea lui H. H. Stahl este considerată de o perfectă claritate și dintre cele mai drepte. În același timp mai are un merit — și anume acela „că e scrisă cu talent literar" (p. 427), ce face din ea o „carte fermecătoare" (p. 426). C. Noica remarca aici o calitate ce se va confirma și în eseurile ulterioare ale lui H. H. Stahl.

În 1934, C. Noica avea motive să fie îndatorat lui D. Gusti. În timpul cînd a fost ministru, acesta a aprobat fondurile necesare tipăririi unui număr de șapte volume ale tinerilor scriitori needitați. Tot el a făcut un juriu compus din alți tineri scriitori pentru a selecta operele ce urmau a fi publicate „spre a feri premiile, după cum spune Șerban Cioculescu, de rigorile academice și oficiale" *(Operele premiate ale scriitorilor tineri needitați,* in „Revista Fundațiilor", 1 septembrie 1934). Printre premiați, alături de Emil Cioran, Eugen Ionescu și alții, s-a aflat și C. Noica pentru eseul *Mathesis sau bucuriile simple.* Ținînd seama de conținutul de idei al lucrării sale de atunci (el spune că la baza dialecticii spiritului se află geometria, în care însă a fost întotdeauna puțină poezie, ceva lirism, altceva decît simplă știință), putem ghici de ce i-a plăcut lucrarea lui H. H. Stahl. Despre ea menționează: „așa savantă cum se prezintă în titlu, și în aparență, constituie totuși cea mai caldă trimitere la cunoașterea realităților românești, din cîte știm" (p. 426). Aceste motive nu l-au împiedicat însă pe C. Noica să formuleze cîteva observații, ce nu sunt periferice și de suprafață, referitoare la lucrările care constituie obiectul cronicii.

Prima dintre ele, reafirmată apoi și de alții (de ex. P. Andrei), se referă la raportul dintre metoda sociologică și știința sociologică. Este monografia singura metodă a sociologiei? Din ideile lui D. Gusti și ale colaboratorilor lui apropiați rezultă că monografia este singura metodă a acestei științe. Parcă pe nesimțite C. Noica strecoară ideea posibilității unor mai multe tipuri de sociologie, fiecare cu metoda ei specifică. A doua observație pleacă de la o specificare din introducerea lui D. Gusti din care rezultă că sociologia este „sistemul de cunoaștere al realității sociale „*prezente*" (p. 427). Cuvîntul *prezent* indică, după părerea lui C. Noica, trăsătura esențială a realității sociale pe care o cercetează Școala lui D. Gusti: „este vorba de realitatea socială de astăzi și de aci" (p. 427). Restrîngerea de loc și de timp leagă sociologia de momentul istoric și face din ea o disciplină „al cărui destin e legat de sistemul de filosofia istoriei în care crezi" (p. 427). Sociologia monografică nu pare însă o știință cu legi generale. În al treilea rînd, chiar limitată la ceea ce este astăzi și aci, sociologia „are un cîmp de cercetări nesfîrșit de întins și o demnitate științifică dintre cele mai importante" (p. 428). Ea aspiră a fi nu numai o știință a națiunii, dar și a umanității de azi învățînd „lumea de fiecare zi a istoriei să trăiască mai bine în spiritul propriei ei istorii" (p. 428). Și cronicarul încheie prin două întrebări: „Nu e destul pentru o știință?" (răspunsul implicat e afirmativ și pozitiv). „Nu e chiar prea mult?" (răspunsul implicat e afirmativ dar ambiguu, putînd fi și unul negativ-ironic).

După cum se știe, C. Noica nu a rămas la spiritul lui *Mathesis*. Șerban Cioculescu l-a dojenit odată pentru această „erezie".

UNITATEA „ÎN AIEVEA"

Referindu-se, prin 1872, la scrisul său literar, I. Slavici mărturisea, sub influența „Junimii", că nicicînd nu va scrie „cu intenție", ci doar pentru plăcere atunci cînd va avea dispoziție. În schimb, a numit „predispozițiunea" lui permanentă și nu ocazională atracția pentru „lumea gîndirii speculative". În acest domeniu nu vroia să producă doar din plăcere. Aici urma să o facă intenționat, și anume „în folosul altora". Cu doi ani mai tîrziu el recunoștea fără echivoc: „Mă identific cu cercul social în care mă aflu (. . .) de aici înainte trebuie să trăiesc numai ca o parte a societății". Biografia lui a fost însă un paradox. I. Slavici nu a făcut în mod precumpănitor carieră în filosofie, ci în literatură. Cu toate acestea nu putem trece cu vederea preferințele lui pentru filosofie și, mai ales, afirmarea lor în cîteva din textele sale. Dintre acestea unele sunt explicite (*Povețe pentru buna creștere a copiilor*, *Cugetări filosofice*, *„Realitatea" românească)*, iar altele implicite (din publicistică și memorialistică).

Vorbind despre noi înșine și ținînd seama de creațiile noastre spirituale, zice I. Slavici, noi ne spunem *națiune*. Această apreciere înseamnă, printre altele, că am ajuns la conștiința identității noastre spirituale și a diferențierii față de cultura altor popoare și națiuni. Se oglindesc oare toate acestea pe planul gîndirii filosofice? Tezele generale susținute de I. Slavici permit efectuarea unor deducții afirmative. Mai întîi, limba este una din „notele naționalității". Dar nu numai atît: „Românii au particularul lor fel de a gîndi și simți . . ." Prin deducție și concretizînd aceste teze, el s-a străduit să dovedească existenta unui limbaj filosofic și a unei gîndiri filosofice proprii. Această particularizare nu a luat însă forma unei atitudini opace și închise față de filosofia europeană pe care el o studiase și o aprecia. Dimpotrivă, fără să subaprecieze gîndirea proprie, I. Slavici o consideră, în principal, drept mediul inevitabil prin care difuziunea marilor idei din filosofia occidentală trebuie să circule și să-l fertilizeze. În acest context, se instituie un surprinzător de original discurs semantic ce anticipează, fără pretenții de pionerat, idei de temelie în gîndirea contemporană. Asupra acestui discurs mă voi opri în cele ce urmează.

I. Slavici cunoștea termenii principali în care azi se mișcă paradigma semanticii (bineînțeles, nu fără unele variații). El a plecat de la existența unui emițător. Mai precis, el a avut în vedere, în special (deși nu exclusiv), situația lui de dascăl al liceului „Matei Basarab“, unde a ținut un timp lecții de filosofie. Paralel este receptorul, identificat nu doar cu elevii, ci, mai general, cu „românul neaoș“. Comunicarea dintre emițător și receptor se face prin vorbe. Dar, „vorba e deopotrivă cu clapa de la Pian și noțiunea e coarda [pe] care bate ciocanul: degeaba atingi clapa dacă nu există coarde“. În această propoziție metaforică I. Slavici remarcă: semnul (vorba), noțiunea (purtătoarea semnificațiilor unui conținut sau referent), semnificația (obținerea imaginii conținutului sau referentului).

Plecînd de la acești termeni și de la relațiile ce se stabilesc între ei în cursul comunicării, I. Slavici acordă o atenție aparte unor fenomene pe larg și sofisticat expuse astăzi în tratatele de semantică lexicală generală. Meritul scriitorului nu este doar unul de semnalare, dacă avem în vedere faptul că preocupările lui au fost și particularizate la domeniul filosofiei.

Semnalăm, mai întîi, problema lipsei de echivalență între semnificațiile percepute de diferiți indivizi. I. Slavici folosește expresia „intuițiune internă“ pentru a desemna ceea ce inserează și infățișează cuvîntul. După părerea lui, în acest caz trebuie să se facă distincție între cuvintele despre lucrurile concrete și cele despre idei. Lucrul concret ni-l înfățișăm cum ni-l aducem aminte. Dar, prin „firea ei această icoană a lucrului nu poate fi decît deosebită la deosebiți oameni“. De pildă, „icoana unui munte se produce deosebit în sufletele a doi oameni care au văzut muntele în acel moment, fie ei oricît de asemănați“. „Intuițiunea internă“ e și mai deosebită la diverși oameni atunci cînd e „produsă de un cuvînt ce exprimă o noțiune abstractă“. Aici gama dezacordurilor e foarte mare: negură, ceva deosebit de idee, aproximări vagi ale noțiunii abstracte. Pentru exemplificare el folosește cuvîntul *filosofie* și propune ca soluție determinarea sferei de intersecție a ideilor marilor gînditori (Platon, Aristotel, Bacon, Kant, Schopenhauer). „Dacă vom asemăna însă ideile filosofilor mari, vom găsi că ele sunt foarte asemănătoare și, în lipsă de alt criteriu, trebuie să presupunem că adevărat în ele e ceea ce e identic“.

O altă problemă, parcă și mai importantă decît prima, e aceea a nevoii de echivalență în traducerea unor concepte filosofice dintr-o altă limbă în limba română, cu intenția de a realiza o comunicare corespunzătoare. I. Slavici spune în acest sens: „sunt noțiuni care nici nu pot fi reproduse în românește“. Rezultă de aici că dificultatea traducerii rezidă în aceea că

emitentul, ce cunoaște semnificația unei noțiuni filosofice din limba germană, nu poate să o convertească printr-un cuvînt din limba română, care să aibă exact aceeași semnificație. Aici, de fapt, se întîlnesc două limbaje filosofice specifice. Traducătorul, pentru a reuși, se cuvine să țină seama de specificul limbii noastre și, mai precis, de semnificațiile pe care le au cuvintele filosofice românești. În acest fel, I. Slavici ia în discuție mai mult cuvinte de acest fel (*atenție*, respectiv *luare aminte; memorie*, respectiv *aducere aminte* etc.).

Dintre toate aceste exemple, el insistă în mod deosebit asupra conceptului de *realitate*, avînd drept corespondent cvasi-echivalent *în aievea* (în românește, spune el, „nu există expresiune *adevărată* pentru noțiunea aceasta“, adică pentru *realitate*). Modul în care I. Slavici specifică acest cuvînt din limba noastră ne face să bănuim că el ocupă o poziție privilegiată în ontologia gîndirii noastre filosofice cotidiene. Dar, ceea ce e interesant cu acest concept este faptul că el presupune actul sau procesul *ivirii*, singurul prin care realitatea devine un fapt perceput de noi. Parcă *ivirea* este un termen mediu ce transformă ceva existent dar nerecunoscut sau neconsfințit, într-o realitate existentă cu adevărat doar prin contactul cu subiectul. În *aievea* nu e doar realitatea, ci, mai mult, realitatea despre care știm ceva printr-un semn sigur *(ivirea)* că e. (Să fie oare vorba despre o contopire a celor două laturi ale problemei raportului dintre gîndire și existență?) Parcă în *aievea* se suprapun printr-un proces ciudat, dar necontradictoriu, semnificațiile celor două noțiuni folosite de John Locke: calități primare (existente obiectiv) și calități secundare (avînd un caracter subiectiv).

Interesantă este alegerea făcută de I. Slavici din limbajul filosofiei existent încă înaintea lui la noi. Pot fi menționate un șir de concepte ontologice. Astfel, Eufrosin Poteca a folosit conceptele *în faptă, lucru ale celor ce sunt, trup* („trup în filosofie este nu numai trupul oamenilor și al celorlalte viețuitoare ci tot ce se pipăie“), *intrinseca ființă a trupurilor* (un gen de ființă generală a ființelor particulare ce ne amintește de Heidegger). S-ar putea presupune că I. Slavici, subliniind cu insistență specificul lui *în aievea*, se gîndea la situația în care unitatea românilor de pretutindeni nu trebuie să fie doar ceva ca aerul pe care nu îl remarcăm. Ea se cuvine să se *ivească în aievea*. Faptul, după părerea lui, urma să fie prin excelență de natură culturală și însemna crearea de comori spirituale statornice.

REPORTAJ

Plătind tribut academismului, înclinat să afle tradiții oricărui fapt de cultură, am putea găsi continuități și pe linia reportajului. Ne-ar veni în minte fără îndelungi meditații, cu sau fără rezerve, *Descriptio Moldaviae*, numele lui Calistrat Hogaș și Al. Vlahuță. Însă părintele de necontestat al reportajului înnobilat prin interferență literară, e unul singur: Geo Bogza. Iar cine vrea să știe, cu seriozitate și cinstit, ce se înțelege prin această specie a artei scrisului, trebuie să ia în mînă creionul și să studieze *Țara de piatră*. În plus, ar trebui să mediteze la cuprinsul ei cel puțin o săptămînă refuzînd orice alte informații indiferent de natura lor și dacă se poate, să petreacă cele șapte zile în Munții Apuseni, undeva pe lîngă Albac sau Vidra. În felul acesta s-ar putea reface „minunea" genezei reportajului și, în a șaptea zi, ar interveni firesc fericirea descoperirii. În minte cu această imagine gen „tip ideal", judecarea imitațiilor de după război și a producțiilor actuale capătă substanță și tîlc.

Fundamental în elaborarea de către Geo Bogza a reportajului literar a fost crezul lui sincer și obstinat despre misiunea scriitorului, avîndu-și filoanele în mișcările avangardiste ale vremii. Literatura nu este pură aventură menită să rămînă în urmă față de semnificațiile realității. În ceea ce îl privește pe scriitor, el trebuie să fie sincer. Este una dintre condițiile necesare, alături de talent și măiestrie artistică, dar nu și suficientă. Scriitorul nu este un Zarathustra care să coboare din munți (sau turnul de fildeș). Dacă ar fi, și-ar coborî, nu ar avea audiență. E ascultat însă ca reporter „care trăiește în miezul fierbinte al faptelor, care se află în permanent contact cu viața și vorbește oamenilor despre ea" *(Întroducere în reportaj*, 1934). Doar prin sinceritate și accesul la realitate scriitorul poate descrie prompt și exact realitatea sau faptele ce „privesc conștiința omenirii, contribuind astfel la procesul prin care oamenii epocii devin mai repede contemporani cu epocile lor" *(Scurtă mărturisire*, 1971). Pentru a-l cunoaște pe Geo Bogza, trebuie să trecem adînc dincolo de crezul amintit. Pentru el, acesta nu este un slogan menit să se înscrie într-o paradigmă ideologică, să impresioneze sau să fie spus la anumite ocazii speciale. Ideile lui despre menirea scriitorului s-au

topit într-o conștiință de sine lucidă și fierbinte. Ele s-au metamorfozat în însăși rădăcina lucrurilor. Iar rădăcina lucrurilor pentru un scriitor este conștiința lui interpretativă și apreciativă. Geo Bogza ne înfățișează fără echivoc demonul ce îl chinuia fără astîmpăr: trăind „în propria-mi conștiință evenimentele din timpul vieții mele, obsedat de demnitatea omului și mortificat de degradarea la care a fost supus, cu orice gînd m-aș fi îndreptat spre realitate, ea devenea mai mult un prilej de a mă mîntui pe mine însumi, necontenita-mi pendulare între revoltă și reverie, decît de a o cunoaște și înfățișa în detaliile ei exacte" *(Scurtă mărturisire)*. Fără selecția, liantul și judecata măriei sale conștiința de sine, absolut sinceră și despotică prin voință, datele realității nu devin un adevărat reportaj ci degenerează sub influențe și manipulări exterioare în fotografie, în compromis, în măsluirea faptelor, în oportunism meschin, în adulație totemică.

Reportajul lui Geo Bogza a fost numit întîmplător și inspirat reportaj monografic. În acest punct apare cel mai pregnant posibilitatea unei apropieri față de sociologie. Trebuie spus însă clar că între ele există unele asemănări dar și profunde deosebiri. *Țara de piatră* este un gen de monografie creată poate sub vaga influență a Școlii lui D. Gusti, foarte la modă pe la mijlocul deceniului patru. Însă prin dimensiunile obiectului ei („o sută de kilometri în lung și-n lat") depășește de departe orice cercetare efectuată de școlarii lui D. Gusti obișnuiți să se limiteze la o unitate socială, respectiv la cîte un sat. Modelul teoretic al monografiștilor de la București îl reprezenta îmbinarea cadrelor (cosmic, psihologic, istoric, biologic) cu manifestările (politice, spirituale, economice, juridice). Dacă citim cu atenție *Țara de piatră*, vom afla cu surprindere că într-un fel sau altul nu s-a omis nici unul dintre cei opt termeni. Geo Bogza nu urmărește însă cuprinderea lor cît mai exactă, cuantificată, ci relevarea a ceea ce e mai semnificativ pentru om și semenul lui. Cadrul cosmic este subiectiv prezentat și inclus într-o relație de dependență ce ni-l amintește pe Montesquieu. Muntele de la Vidra „te arde în adîncul ființei, ca și cum ți-ar trece un fir roșu prin oase... simți cum muntele lucrează, cum te pătrunde pînă în măduva oaselor și te frămîntă, te scormone, te preface". De cînd au fost „fragede și subțiri", oasele lui Avram Iancu „au stat sub semnul acestui munte sever și tăcut, menit să plămădească aspre tipuri umane" *(Țara de piatră)*. Un alt exemplu. Un om adusese o grămadă de lemne de vreo patruzeci de kilograme prin zăpada înaltă pînă la piept și o vindea pentru opt lei. Cînd și-a dat seama ce fusese în stare acest

om (manifestare economică) scriitorul ne mărturisește că a simțit că îi „crapă capul“. Oamenii sunt de o sărăcie „liniară, limpede, dreaptă“, într-un cuvînt „lucie“. Specificarea sofisticată și scientistă ne-ar abate de la esența ei.

Între cadre, între manifestări și între unele și altele există în concepția lui D. Gusti un paralelism cu virtuți funcționale pentru societate. Pe Geo Bogza îl interesează paralelismul doar dintre răspîndirea minereului de aur în măruntaiele pămîntului și împrăștierea moților „între crestele aspre, din stîncă, în stîncă“. Dar dincolo de această apropiere metaforică, aproape singulară, elementele ce constituiau viața oamenilor din țara de munți nu se leagă între ele în raporturi line și complementare. Dimpotrivă, ele se rup prin prăpastii de nerefăcut și neacoperit. Privind lucrurile în acest fel, scriitorul critică aspru stările de lucruri existente la începutul anului 1935, situîndu-se fățiș și cu simpatie de partea moților. Spre deosebire de sociologia monografică, disciplină ce s-a vrut științifică și neutră axiologic, Geo Bogza a fost un militant social radical. Reportajul lui nu era un document conținînd date reci și comode politicii. El se aseamănă mai mult cu o demascare adîncă și usturătoare la adresa regimului din acea vreme. Acesta era responsabil de permanența unor regiuni subdezvoltate în harta unei țări care își propusese ambițios și cinstit desăvîrșirea unității naționale prin dezvoltarea economică și creație culturală. Geo Bogza vrea parcă să ne spună în reportajul lui că mai întîi de toate trebuie lichidate marile inegalități sociale, mizeriile atît de strigătoare la cer. În acel moment, cercetarea lor exactă ar fi fost un lux, dacă nu o diversiune ideologică.

Rupturile dintre laturile societății sub formă de contradicții și paradoxuri constituie substanța esențială a *Țării de piatră*. Ele sunt înfățișate cu un talent rar și cu o originală (și am înclina să spunem inegalabilă) pricepere literară adecvată acestui gen. Degeaba s-au tras o sută de kilometri în inima munților și s-au așezat în cele mai strîmte văi. Cînd asupritorii le-au dat de urme, „partea întunecată a istoriei de jale și iobăgie a început“. Cînd moții se întorceau de la cîmpie, sorbeau munții prin fereastra mocăniței ca pe o băutură rară „pe care vroiau să o guste cît mai îndelung“. Cu toate acestea, sărăcia „devine o problemă irezolvabilă prin dragostea profundă a acestor oameni pentru munții lor singuratici și stîncoși“. Deși primitivi în ceea ce privește raportul dintre om și natură, mijlocit de un instrument atît de simplu cum este toporul, moții „sunt puși pe picior de egalitate cu restul lumii . . . prin felul în care îi asaltează moartea“. Numai în privința sifilisului și tuberculozei Țara Moților nu mai e o țară de piatră. Într-un

ținut „de dure realități“, o femeie mănîncă un măr de parcă buzele ei murmurau o rugăciune și părea că se împărtășește dintr-un mister“. Își manifesta astfel o gravă bucurie de a simți „seva pămîntului, dărnicia și dulceața lui“. De o mie de ani femeile torc grăbite. Totuși înapoierea rămîne de un mileniu. În mina de la Roșia Montană, munca e un chin de iad. Cu toate acestea la intrarea în măruntaiele pămîntului minerii se roagă, iar înăuntru își doresc să fure un fir de aur, riscînd o pedeapsă aspră.

Starea de apatie aparentă față de traiul în imperiul catastrofei seamănă cu dinamita. Capabilă să arunce în aer munții, ea sugerează un material dur ca de cremene. În fapt, e „un fel de pastă moale, ca marmelada sau ca untul. Fără nici un pericol poți să te joci cu ea, să o frămînți ca pe o cocă“. Să-și arate forța este nevoie de o capsă căreia i se dă foc: „Fără capsă, arde încet, ca o rășină, încît poți să o ții în palmă“. Suferințele și răbdarea moților erau și ele o pastă ce lăsa impresia că poate fi frămîntată ca pe o cocă. Dacă n-ar fi existat obiceiul oamenilor acestor locuri de a se uita „lung la ascuțișul toporului“.

Geo Bogza a apucat timpul cînd stările de lucruri descrise pasional au trecut în lumea istoriei nefalnice. Aceasta a fost, de altfel, și dorința tainică a *Țării de piatră*.

PLURALITATEA REALITĂȚILOR

Astăzi, în teoria cunoașterii, realismul naiv (susținut mai ales de pozitiviști) este depășit, criticat și are din ce în ce mai puțini sprijinitori. În esența lui, dincolo și în ciuda tuturor nuanțărilor pe care le-a acceptat concesiv, el susține că realitatea externă sau obiectivă este reflectată de subiectul cunoscător precum luciul apei unui lac oglindește o salcie de pe mal. Lucrurile sînt infinit mai complexe, spun asemenea epistemologi ai zilelor noastre cum sunt Charles Peirce (Adevărata origine a concepției despre realitate, susține Peirce, indică faptul că această concepție presupune în mod esențial noțiunea unei comunități, în sens de interacțiune simbolică), Alfred Schutz (filosoful este autorul unui articol intitulat semnificativ *On Multiple Realities*. 1945) și mulți alții (Pozitiviștii demodați, spune unul dintre ei — Richard H. Brown — „vor nu numai legi explicative pe care să le accepte toată lumea, ci și legi ce să asume o lume materială dată și să nege orice realitate subiectivă, inclusiv a teoreticianului“ — v. *A Poetic for Sociology. Toward a logic of Discovery for the Human Sciences*, Cambridge, Cambridge Press, 1978, p. 33). Noua tendință filosofică transcende atît pozitivismul cît și poziția subiectiviștilor romantici (care reduc totul la intuiție și experiență) și afirmă interdependența dintre obiectiv și subiectiv în existență și cunoaștere. Aplicată la domeniul artei, ea nuanțează și mai mult problematica delicată a cunoașterii estetice, care, dealtfel, niciodată nu a acceptat cu seriozitate paradigma pozitivistă. În artă, teza după care o anumită operă este o fotografie a realității a fost de mult cotată drept sociologism vulgar (denumirea realismului naiv în estetică). Rareori mai întîlnim, simplist și simplificator, cîte un cititor sau cîte un critic dogmatic care, cu un candid pauperism cultural sau profesional, ridică întrebarea (cu obsesivele și multiplele ei variante): Unde a reușit să cunoască asemenea oameni precum sunt eroii romanului său? Se lasă să se înțeleagă astfel că opera literară este o descripție la scara unu la unu a unei realități pe care artistul o fotografiază, din care parcă este exclus, și la constituirea căreia nu participă nici un fel. (Această imagine despre roman a fost și este uneori întreținută chiar de unii scriitori. Aceștia copiază aidoma anumite persoane, situații și

întîmplări și le oferă apoi cititorilor pentru identificare. În acest caz emoția estetică este înlocuită cu actul recunoașterii. Intervine aici o „complicitate“ deosebit de perisabilă între scriitor și cititor).

Cînd vorbim despre raportul dintre roman și realitate, chiar și atunci cînd nu plătim tribut sociologismului vulgar, nu întotdeauna ținem seama, cum poate s-ar cuveni, de întreaga complexitate a problemei. Aici își fac loc uneori clișee jenante și unilateralizări penibile. După părerea mea, oricît de paradoxală ar putea apare această idee, problema fundamentală nu este aceea a determinării raportului dintre două entități diferite, ci aceea a depășirii ei. În fond, nu e vorba atît de un raport între două calități mutual exclusive (roman și realitate), cît de o relație între o realitate de un anumit tip (romanescă) și realitatea în ansamblul ei. Într-un fel sau altul, realizarea și cunoașterea estetică sînt influențate de acest substrat ontologic, cu toată marea ei independență imposibil de ignorat sau subapreciat.

Realitatea romanescă se instituie din trei direcții relativ distincte: acțiunea de creație, acțiunea de publicare (plus cea de circulație) și, în sfîrșit, acțiunea de receptare. Fiecare dintre acestea au importanța lor anume în geneza și dezvoltarea realității respective. Cît privește ierarhizarea lor, nu există soluții abstracte (rupte de timpul și spațiul socio-uman), deși, cu temei, am putea fi înclinați să spunem că prima este hotărîtoare din moment ce fără ea realitatea respectivă nu poate exista.

Acțiunea de creație pune, în mod fatal, în raport artistul cu o realitate exterioară (a altor indivizi, cu cea socială, cu natura). Faptul se petrece la un anumit moment dat, adică acela al elaborării operei. Plecîndu-se de la acest mod de a privi lucrurile se spune că artistul a oglindit realitatea ca o fotografie, a prelucrat-o sau nu estetic, a supus-o sau nu unui proces de subiectivare și, apoi, unuia de obiectivare (ambele procese în conținuturi și forme variate), a mistificat-o, a ignorat-o, a trădat-o etc. Cu asemenea motivație, reconstituirea realității exterioare din roman reprezintă una din căile de critică și judecare axiologică a operei și autorului ei. Scrierile lui Voltaire și Beaumarchais, dezvăluind anumite disonanțe sociale și starea de spirit concrescută pe acest fundal, fiecare în felul lor, au pregătit mințile și inimile pentru Revoluția franceză. Valoarea lor nu poate fi epurată de acest serviciu adus nu doar Franței, ci și întregii omeniri.

Nu putem înțelege însă prin realitatea din roman doar lumea exterioară a scriitorului din momentul conceperii și ela-

borării operei sale. Mecanismele creației, cu infinitezimalele interferențe și treceri reciproce dintre obiectiv și subiectiv, sunt mult mai subtile decît atît. Mai întîi de toate trebuie să reținem că însuși scriitorul este o realitate constituită atît biopsihologic sub forma unei individualități anume și nu a alteia, cît și social, ca urmare a întregii lui biografii (printr-o socializare directă, mediată și multiplă, cum se spune în sociologia și psihologia socială). Apoi, el este o parte componentă a unei realități sociale cu care se află aici și acum în relații variate și complexe. În cadrul ei se nasc și potolesc interesele materiale, de status și prestigiu ale artistului. Tot aici circulă informații și judecăți de valoare deosebit de variate sub raportul conținutului, dar și al gradului de persuasiune. Pe teritoriul acestei realități în care artistul nu poate viețui dacă nu-și ține picioarele bine fixate pe pămînt se află, ca o veritabilă regiune natală, lumea literară cu trăsăturile, cerințele, preferințele, idolii, moda, hobiurile ei. Ființa sau realitatea scriitorului astfel circumscrisă nu trebuie privită doar ca un factor favorizant al „oglindirii“ realității pe care deseori o numim exterioară. În mare măsură, ființa lui este aceea care se topește și se filigranează în roman și mediază semnificativ, estetic dar și cognitiv, aducerea în operă, într-un mod propriu, a altor aspecte umane și sociale.

Prin actul de creație ființa scriitorului, în relație de mare finețe cu restul existenței, dă naștere unei realități aparte. Romanul este în ultimă instanță o realitate în care o multitudine de elemente de obiectiv și subiectiv sunt topite ca într-o magmă pe două coordonate axiologice. Una este cea estetică (talent, dar și respectarea unui ansamblu variat de exigențe, metode și proceduri), iar cealaltă este autenticitatea (audiență și credibilitate, inducerea unor anumite atitudini în acord cu binele, normalul, dezirabilul ș.a.). Determinînd autenticitatea, ajungem firesc la problema pluralismului realităților romanești și a relațiilor ei cu lumea socioumană existentă. Am putea accepta, cred eu, ideea existenței unei realități modale, după exemplul acelor reprezentanți ai științelor sociale și ale omului care vorbesc despre o personalitate modală, caracteristică anumitor momente de timp și unui anumit tip de societate. Într-o definiție foarte generală, realitatea modală ar fi acea construcție, fie ea teoretică (științifică, filosofică etc.) sau artistică, ce se înscrie cel mai aproape de convingerile existențiale, profilele axiologice, nevoile tendințele și aspirațiile oamenilor anumitor vremuri, anumitor națiuni, anumitor structuri sociale și politice. Din această perspectivă rezultă că „oglindirea“ de către scriitor a ființei sale și existenței exterioare poate fi făcută în

construcții ale unor realități estetice și cognitive foarte variate, mai apropiate sau mai îndepărtate de realitatea modală. În istoria literaturii de la noi și din alte părți, scriitorii, ca tendință, au aspirat spontan către o asemenea realitate la constituirea căreia au contribuit, nu rareori, și destul de activ, ei înșiși. În zilele noastre nu numai la noi, ci în mai multe alte părți ale globului, spontaneitatea amintită este dublată de conștiința nevoii înscrierii în acel curs social al lucrurilor (de fiecare dată concret) ce urmărește dezalienarea totală a omului și realizarea lui deplină. Aici, cu toată greutatea ei teoretică și morală se ridică problema misiunii politice și umane a scriitorului. Libertatea sa nu se constituie în alambicurile liberului arbitru, ci în zonele fierbinți ale conștiinței lui care a luat act de cerințele existențiale ale supraviețuirii și dezvoltării viitoare a națiunii din care face parte, ale afirmării, pretutindeni în lume, a idealurilor de libertate, dreptate, echitate și înțelegere între oameni.

Înlocuirea paradigmei scriitor-realitate și a cerinței reflectării reflexe a ultimeia de către romancier cu paradigma pluralității realităților construite nu e lipsită de sens. Ea atrage atenția asupra unor aspecte deosebit de importante. Scriitorul nu trebuie echivalat cu subiectul, el este și o întruchipare de obiectiv. Dacă el „oglindește“ realitatea sau nu, depinde nu doar de voința și conștiința lui sau de măiestria lui artistică. Aici contează, după cum spuneam, cu o greutate aparte, inserția lui în social și, cu deosebire, în viața literară. Apoi, nu este chiar atît de ușor (și poate nici de dorit) să se pună în formulă realitatea modală sau să fie redusă la o medie a construcțiilor realității existente la un moment dat. Nu de puține ori ea este confundată cu realitatea dorită a fi modală sau cu o realitate imposibilă (căutată în istorie sau imaginată). Scriitorul, cu romanul construit de el, se poate situa deasupra realității modale sau dedesubtul ei. Judecarea lui din acest punct de vedere poate fi modificată în decursul timpului. Nu este exclus ca în unele cazuri operele literare să fie mai apropiate de realitatea modală decît producțiile teoretice și ideologice ale unor științe socio-umane, în care stafia dogmatismului mai produce aritmii cardiace.

Fără nici o îndoială că scriitorul poate urma în creația lui nenumărate trasee. Însă se cuvine spus că atunci cînd exacerbează domenii întunecoase ale propriei lui ființe, transformîndu-le într-un Big Bang din care decurg sau ar trebui să decurgă toate, vroind să se învîrtă în jurul realității elaborate, întreaga lume, ridicîndu-se la nivelul de criteriu absolut de judecare existențială și axiologică a tuturor, el se situează neîndoielnic pe o poziție subiectivistă. Ea are foarte slabe fire de

legătură cu timpul și cu oamenii, chiar dacă pentru un moment trezește un oarecare succes, devine o curiozitate sau se înscrie în anumite curente de modă. În acest caz el prinde doar pești care deja erau morți. Dezirabilă din partea scriitorului, în a se dezvălui și raporta la lume este nu o atitudine permanent pesimistă sau belicoasă cu orice chip, ci, mai ales, o anumită pudoare dublată de o cumințenie socratică. Chiar și atunci cînd ființa lui (ca individ și socius) nu-l satisface cît poate și-ar dori-o, chiar atunci cînd nu există doar lumini ci și umbre, el se cuvine să fie, dincolo de dezvăluirea critică și curajoasă a unor stări de lucruri negative, un factor de conștientizare compatibil cu optimismul, de potențare a forțelor umane, de înălțare a disponibilităților omului. Este știut foarte bine că nu poți minți pentru a ajunge la adevăr, nu poți obține libertatea punînd oamenii în lanțuri sau în celule de spital speciale. Cum ar putea cineva să își îndeplinească îndatorirea de scriitor de a cinsti și proteja pe om, de a vorbi în numele lui, de a-l face să năzuiască spre mai bine, prezentîndu-i o asemenea realitate care nu poate decît să-l șocheze și să-i creeze anxietăți? Cu o realitate marginală, nu poți induce o realitate modală ce să-i permită omului să facă față complicatelor și uneori chiar dramaticelor situații și probleme ale lumii de azi și, atît mai puțin, ale lumii de mîine.

O creație literară nu devine o existență în adevăratul sens al cuvîntului dacă nu e publicată. Tocmai de aceea acțiunea de publicare, cu întreg ansamblul ei de probleme are o importanță aparte în constituirea realității romanești. În cadrul ei după criterii estetice, comerciale, ideologice sau de altă natură se acordă un gir capital operei: i se dă acea materialitate fără de care ea ar rămîne în sertarul privat al artistului. Și în această fază intervine cu toată valoarea ei problema raportării la realitatea modală. Ceea ce consfințește însă calitățile romanului e acțiunea de receptare din partea criticii și a publicului mai larg. De abia acum realitatea romanului devine deplină și poate căpăta atributul de forță care a cuprins oamenii. Critica joacă în acest ultim act un rol aparte. Nefiind întotdeauna unitară, ea poate suplimenta romanul cu o realitate fabricată în atelierele proprii ce continuă firesc semnificațiile operei, le estompează sau le falsifică. Problematicii realităților construite din faza creației i se adaugă problema pluralității realității atașate de critică. Din plasa rezultată uneori cu greu mai poate fi determinată valoarea reală a romanului. Firesc ar fi, probabil, ca menirea și responsabilitatea criticii să se înscrie și ele, în cele din urmă, în zonele aspirației către realitatea modală. E un adevăr cunoscut: nu există ro-

man publicat sau critică făcută unui roman care să nu fie politice și sociale. Ele sunt sociale deoarece aparțin oamenilor și sunt la dispoziția lor în calitate de beneficiari. Cît privește aspectul politic, el rezultă din aceea că actul de publicare și de critică intră în viața publică indiferent dacă editorul, criticul vrea sau nu, știe sau nu. Cineva ar putea spune că un roman sau o cronică nu schimbă lumea. Și nu ar fi o minciună. Dar ce schimbă lumea? Știm de la reprezentanții științelor socio-umane că o face un proces complex la care participă enorm de multe variabile. Avem motive să credem că realitatea romanescă este una dintre ele.

NOTAȚII SUBIECTIVE

Demersul metodologic urmat de A. Marino în analiza hermeneuticii lui Mircea Eliade a fost acela de a interpreta textele lui „în cadrul unei «înțelegeri» globale și esențiale“ (*Hermeneutica lui Mircea Eliade*, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 1980, p. 19), sau cum a spus Constantin Noica de „a vorbi *întru* hermeneutica lui Eliade“ (*Ibidem*). Concluzia se impune de la sine: „Despre o operă hermeneutică nu se poate pronunța cu îndreptățire decît un hermeneut și un ideolog, cu spirit de aceeași structură, formație și orientare“ (*Ibidem*). Dacă atribuim o valoare absolută acestei cerințe analitice și nu mai puțin deontologice, atunci cel care va putea studia și valorifica opera lui A. Marino va trebui să fie el însuși un hermeneut. Aș exagera dacă mi-aș atribui această calitate (deși nu mi-a fost străină interpretarea unor texte destul de variate). Nu trebuie să fii neapărat un hermeneut pentru a-ți da seama de dimensiunile, vastitatea, valoarea și seriozitatea operei lui A. Marino. Lucrările lui în legătură cu Alexandru Macedonski (oare l-a ales ca obiect al unor investigații virtuoase *doar* pentru încercarea lui de a face o carieră europeană?), *Introducerea în critica literară*, *Modern, Modernism, Modernitate*, *Dicționar de idei literare I*, *Critica ideilor literare*, *Carnete europene*, *Prezențe românești și realități europene* ș.a. se impun prin substanța lor documentară (de primă mînă), teoretică (conceptualizare, formularea de propoziții și legarea lor în modele cu arhitectură solidă și zveltă), originală (sinteze făcute după planuri proprii și încercarea de constituire a unei noi critici), arie de cuprindere (istorie, critică și teorie literară, estetică, antropologie, filosofie), militantism patriotic cu largă deschidere europeană (în *Introducere în critica literară* cel mai des semnalat este E. Lovinescu). Și, oricît ar părea de paradoxal din perspectiva propriului său punct de vedere metodologic, ele se impun nu numai hermeneuților, ci și celor ce nu își recunosc această calitate sau chiar o dezavuează ori critică pentru motive îndreptățite sau nu. Valoarea e o problemă de metodă, dar nu numai atît.

În situația în care aș fi un hermeneut mi-ar fi, poate, ușor să scriu cîteva notații ce să se circumscrie într-o posibilă hermeneutică a hermeneuticii lui A. Marino. Cu toate acestea,

fenomenul A. Marino nu ar putea fi epuizat prin metoda sa intrinsecă. Aceasta pentru considerentul foarte serios că în jurul lui s-a construit un halo critic și valorificator ce atinge dimensiuni impresionante. Din 1968 și pînă în 1981 numărul studiilor, articolelor și al altor materiale scrise la noi despre A. Marino este de peste 200 (vezi *Referințe critice. Istorie și critică literară*, Cluj-Napoca, Biblioteca Centrală Universitară, 14 volume). Dacă fiecare dintre ele au doar 3 pagini, atunci, în total, referințele analitice însumează 600 de pagini. Cel mai mult s-a scris despre A. Marino în 1973 în legătură cu *Dicționarul de idei literare I;* în 1975, mai ales pe marginea *Criticii ideilor literare;* în 1980 la apariția *Hermeneuticii lui Mircea Eliade*. *Dicționarul de idei literare I* „a avut peste 45 de cronici în țară și 8 în străinătate“ (*Prezențe românești și realități europene*, București, Editura Albatros, 1978, p. 48—49). În acest context se cuvine a fi remarcată prezența de excepție a referințelor despre A. Marino într-o serie de timp destul de lungă. Faptul se explică prin constanța și ritmicitatea elaborării și publicării unor lucrări dense, masive, incitante prin spiritul lor critic implicit sau, uneori, explicit. Este o dovadă vie și pilduitoare că valoarea și prestigiul legat intim de ea (nemanipulabil de interese de grup) pot fi obținute printr-o muncă serioasă, prin dăruire, pasiune și vocație. Nu se știe nici în ce măsură publicistica mai veche a lui A. Marino se supune sau nu rigorilor unei interpretări hermeneutice. Faptul că autorul le-a uitat „cu desăvîrșire“, (*Prezențe*, p. 19), nu rezolvă automat problema.

În cazul în care m-aș întreba, în spiritul hermeneuticii (undeva A. Marino lasă să se înțeleagă că există un gen de tropism existențial față de hermeneutică), dacă sunt anumite semnificații adînci și tainice în lucrările lui, răspunsurile ar putea fi neașteptate prin dezvăluirile lor și poate nu tocmai în linie cu *Mica autobiografie spirituală* (*Prezențe* . . . p. 7—109). Fără alte pretenții decît cele implicate de cîteva note subiective, aș vrea să încerc două sau trei direcții de descifrare a unor sensuri nu tocmai evidente. Dincolo de istoria, critica, teoria și estetica literară se instituie parcă implacabil vocația metafizică. A. Marino este un mare constructor teoretic, cu aspirații filosofice de cert rafinament speculativ chiar și atunci cînd obiectul preocupărilor lui e un concept oarecare. Ar fi greșit să se creadă că pentru el (A. Marino avertizează clar asupra acestui pericol) literatura ar fi singurul mediu generos sau poate singurul posibil pentru aspirațiile sale metafizice. Dinspre zona literaturii, A. Marino s-a deplasat, parcă pe nesimțite, dar indubitabil, spre *text* indiferent de genul lui (literar, antropo-

logic, estetică generală, filosofie). Această „tăietură" ideațională este doar în parte relevată prin următoarea confesiune: „Dacă n-am nici o afinitate cu preocupările cronicii literare (care reflectă psihologia, nivelul și moravurile «vieții literare»), o anume înclinare — «vocație» ar fi, poate, prea mult spus — pentru ideologia literară, analiza și sinteza de idei, sistem și metodologie, speculativ și teoretic, într-un cadru «critic», parcă mi-aș recunoaște" (*Prezențe*... p. 64). Lucrările teoretice ale lui A. Marino poartă evident pecetea enciclopedismului și erudiției (fapt des spus), dar au și o ordine demonstrativă și didactică. El și-a dorit, se pare, toată viața să fie profesor. Într-un interviu (luat de N. Prelipceanu, „Tribuna" din 6 oct. 1972), A. Marino afirmă, poate nu fără un anume sens adînc: am plecat la studii la Geneva „cu intenția de a mă verifica pe plan universitar", eu care nu sunt un ... «universitar»". A fost asistent pe vremea cînd primul volum al *Dicționarului de idei literare* era gata. A. Marino, cel puțin în anii din urmă, nu are cuvinte de laudă la adresa literaturii „în accepțiunea sa estetică" (*Prezențe*... p. 16). Intuiția, frumusețea textelor, observația uneori surprinzătoare, capacitatea de a întreține interesul lectorului mă fac să bănuiesc din *Carnete europene* și *Prezențe românești și realități europene* o nemărturisită aspirație de-a face literatură.

Lucrările lui A. Marino se caracterizează în mod deosebit printr-o semnificație evidentă, chiar manifestă. Este tocmai ceea ce am denumit patriotism cu largă deschidere europeană. Urmaș și continuator al spiritului critic în cultura română, A. Marino își dorește o exigență și un efort creator chemate să ridice conținutul teoretic al ideilor (îndeosebi literare) și le susține la noi, la nivelul exigențelor actuale, așa cum sunt ele afirmate în mișcarea de idei și structura valorilor pe plan european. Așa ceva, în concepția sa nu înseamnă renunțarea la ceea ce e al nostru: contactele „nu numai că nu alterează, corup sau sugrumă valorile și posibilitățile noastre «specifice», dar acestea din urmă nu pot fi decît incitate" (*Prezențe*... p. 32—33). Este mai mult o ieșire dintr-o stare subteoretică, submatură, suburbană și provincială a criticii literare de la noi. În esență, A. Marino își manifestă cu toată convingerea și prin întreaga sa faptă (are o bogată prezență editorială și publicistică în străinătate) dorința și speranța înălțării culturii noastre nu numai la cotele atinse de alte țări ci, mai mult, la valori față de care Europa să se raporteze cu respect. „Patriotismul modern cere, spune el, impune chiar, răsturnarea radicală a raportului mult timp tradițional: o mișcare nu de la Europa spre noi, ci de la noi spre Europa... să dăm și să luăm prin

întreaga noastră autenticitate creatoare, specifică" (*Prezențe*... p. 52). El speră optimist la o echilibrare maioresciană a raportului dintre fond și formă alterat, după părerea sa, de o critică provincială a cărei fenomenologie o prezintă cu vervă și fără menajamente. El vrea „să corecteze și să echilibreze excesul de subiectivism, impresionism și jurnalism literar dominant adesea în critica publicistică" printr-o „prezentare de analiză critică rece, obiectivă, ferită de entuziasme neofite..." (*Hermeneutica lui Mircea Eliade*, p. 8—9).

A. Marino este un bun mînuitor al ironiei. Mă limitez la un singur exemplu. A avut dificultăți cu documentarea pentru *Dicționarul ideilor literare* I. Pentru a le depăși, a fost nevoit să apeleze la biblioteci din alte țări europene. Cu ironie ce se transformă oarecum în autoironie ne spune că a avut o surpriză: „Cînd într-o bibliotecă din țară, cum este Biblioteca Centrală Universitară din Cluj, am putut consulta (și încă **în** ediții originale, de epocă!) toate textele fundamentale pentru studiul *Gustului*, plăcerea noastră a fost atît de mare, încît ne-am lăsat absorbiți de acest studiu și articolul a ieșit mai dezvoltat și mai analitic decît îl concepusem" (p. X).

A. Marino este definitiv un clujean. El obișnuiește să își dea adresa în cărțile sale: Cluj-Napoca, str. Rakoczi 72. În contextul acestui centru de cultură românească, preocupările lui au o anumită tradiție demnă de amintit. Semnalăm din trecut doar cîteva nume. În 1929—1930 V. Bărbat și-a adaptat cursul de estetică generală pe care îl ținea la secția filosofică a Facultății de filosofie și litere a Universității clujene la necesități particulare: „cu deosebită privire la estetica literară". Gh. Bogdan-Duică a ținut, la aceeași secție un curs de *Sisteme estetice moderne* (1931—1932). Lucian Blaga, în doi ani, a predat studenților aceleiași universități și secții două cursuri din domeniul ideilor culturale: *Despre artă, cultură și valoare* (1938—1939) și *Stil și cunoaștere* (1941—1942). Liviu Rusu ține și el două cursuri de estetică literară (1939—1940 și 1943—1944). După frecvența apariției cuplului subiectiv-obiectiv și a problemei trecerii subiectivului în obiectiv (ca spiritualitate) se poate bănui o preferință în lucrările lui A. Marino față de filosofia lui Hegel filtrată, probabil, prin B. Croce (des amintit în *Introducere în critica literară*). Ideile structuralismului, fenomenologiei și marxismului apar, nu rareori, în lucrările sale. Referirile la spiritualitatea Europei se concretizează în cărțile lui, în proporție majoritară, în perimetrul culturii franceze. În cultura românească de astăzi numele lui este alături de cel al lui M. Eliade și Constantin Noica.

TRANSYLVANIAN VILLAGERS

1. Antropologie și istorie

Apariția cărții *Transylvanian Villagers (Sătenii transilvăneni)* într-una dintre cele mai prestigioase edituri americane (University of California Press, 1983), reprezintă un eveniment ce nu poate fi trecut cu vederea de cercetătorii români și, mai ales, aici în Transilvania. El a fost, de altfel, remarcat de binecunoscuți specialiști în lumea științifică mondială, cum sînt István Deák, Immanuel Wallerstein, Eric R. Wolf. Astfel, primul dintre ei, profesor la Universitatea Columbia din New York, spune că lucrarea este „fără nici o îndoială cea mai bună explicație modernă a schimbărilor din Transilvania, apărută într-o limbă occidentală".

Lucrarea oferă cititorului o imagine îndelung elaborată, scrisă cu vervă, sprijinită pe o largă bibliografie despre Transilvania, înțeleasă ca un spațiu social cu o istorie extraordinar de complexă, avînd reverberații pînă în zilele noastre. În felul acesta, printre altele, autoarea ridică un serios semn de întrebare, la ea acasă, simțului comun, întreținut de filmele americane mai vechi sau mai noi, după care Transilvania ar fi o regiune cvasi imaginară, aflată la discreția unui vampir cu înfățișare umană: contele Dracula. Totodată, cartea pune, în general, în termeni realiști, chiar dacă anumite elemente ale ei sunt discutabile sau pot fi considerate greșite, înțelegerea spațiului transilvănean ca o permanentă devenire în care, în ultimă instanță, factorul determinant l-a jucat populația majoritară românească. El este înfățișat cu o istorie ce îl leagă organic de România din 1918 și cea de azi. Pe această cale, americanul mediu (nu mai puțin specialistul științelor socio-umane sau politicianul activ și posibil) poate judeca pe terenul sau în proximitatea adevărului, pe baza unor date strînse, analizate și comentate de un outsider (de cineva din afară) acea ideologie și propagandă susținute în unele țări apusene, îndeosebi de anumite cercuri în care istoria și politica națională a României sunt dușmănos denaturate.

Autoarea, Katherine Verdery, profesor asociat la Universitatea Johns Hopkins din S.U.A., în vederea elaborării lucrării sale a efectuat cercetări în România, în două etape (1974 și 1979), pe parcursul, mai multor ani, reușind să cunoască aspecte fundamentale ale istoriografiei noastre, ale lumii cotidiene din mediul rural și orășenesc, ale vieții științifice (cu deosebire din

Cluj). Lucrarea o recomandă ca pe un cercetător matur, capabil de a aborda teme de mare amplitudine. Stăpînind o gamă variată de metode de cercetare (analiza secundară, interviu, observație directă, biografia semnificativă, studiul comparativ, ș.a.) ea și-a subsumat cercetarea exigențelor epistemologice și metodologice actuale.

Lucrarea are o construcție destul de simplă, în ciuda titlurilor eseistice ale capitolelor, ce parcă vin să complice fără rost limpezimea demersului global. Obiectul nemijlocit de cercetare l-au constituit sătenii satului Binținți, astăzi denumit Aurel Vlaicu. Pentru a le studia viața și mentalitatea, profesoara americană s-a simțit obligată să intre în istorie cu trei secole în urmă. Mișcarea epistemologică a autoarei, făcută în general cu dezinvoltură, dar și cu o anumită eleganță și simpatie, îi situează pe sătenii de lîngă rîul Mureș și nu departe de Alba Iulia exact așa cum au stat lucrurile, adică în context existențial european. Dincolo de această structură simplă se află probleme de mare complexitate ce țin atît de domeniul teoretic sau al metodologiei de cercetare, cît și de cel al analizei, interpretării și prezentării rezultatelor, unde, cu sau fără voia autoarei, și-a făcut simțită prezența opțiunea ideologică. Asupra unora dintre acestea, pe care le considerăm mai relevante, ne vom opri în cele ce urmează apreciativ dar și critic.

Prima atenție se cuvine să o acordăm paradigmei teoretico-epistemologice a autoarei. Prin profesie și locul de muncă, K. Verdery este legată de antropologie. Nu are rost să intrăm în problematica controversată a definirii acestei științe și a diferențierii ei de alte discipline socio-umane. Am vrea însă să subliniem faptul că perspectiva autoarei asupra antropologiei, privită ca studiul culturii și structurii sociale proprii unei comunități, este atît de largă încît se identifică unei viziuni interdisciplinare asupra societății, la care își aduc contribuția istoria, sociologia, economia politică, politologia, psihologia socială. De altfel, orientarea cărții rezultă din subtitlul ei *(Three Centuries of Political, Economic, and Ethnic Change)* și din structura ei aplicativă și descriptivă. Istoria și viața socială a Transilvaniei este privită ca o funcție a politicului, economicului, etnicului și a relațiilor dintre toate acestea. Trebuie adăugat că această poziție (ce comportă încă, după părerea noastră, anumite precizări și dezvoltări teoretice) indică, în același timp și concepția despre fenomenele sociale, apropiată, se pare, de orientarea din antropologia americană denumită *materialism cultural*. Pe acest fond este ridicată la un înalt rang epistemologic dimensiunea temporală, lucru reieșit și dintr-un citat din Jacob Burckhardt (1859), luat drept motto pentru *Introdu-*

cere: „Chiar o perspectivă istorică pe jumătate greșită valorează mai mult decît lipsa oricărei perspective“ (p. 1).

Ținînd seama de faptul că în cultura noastră în cercetarea comunităților rurale avem o frumoasă tradiție, ce a culminat cu monografiile Școlii de sociologie de la București, ne-am fi așteptat ca profesoara americană să se raporteze, cît de cît, la această experiență. Aceasta, cu atît mai mult, cu cît o parte din monografiile de inspirație gustiană s-au referit la sate transilvănene. Autoarea folosește cîteva din studiile lui Golopenția, dar nu și pe cele ale lui D. Gusti, H. H. Stahl ș.a. Ar fi fost interesant de făcut o comparație între concepția Școlii monografice și cea propusă de K. Verdery. În ceea ce ne privește, credem că poziția lui D. Gusti e de mai mare deschidere (patru cadre — cosmic, biologic, psihologic, istoric — patru manifestări — economice, politice, juridice, spirituale —, relațiile dintre cadre, dintre manifestări și dintre ele amîndouă), însă, sub raportul atenției acordate istoriei și relațiilor etnice, cea a profesoarei americane pare mai adecvată studiului unor comunități din Transilvania, înscrise în mai multe etape istorice. În același timp, lucrarea *Transylvanian Villagers* vrea să fie o explicație a mentalității și vieții sociale a sătenilor din Binținți și nu atît o descriere largă și amănunțită a tuturor aspectelor comunității și a mediului ei natural.

Recunoașterea rolului deosebit al factorului economic și politic în viața socială explică, în mare măsură, elementele de reușită ale cercetării și analizei întreprinse de K. Verdery. S-ar putea discuta modul în care aceștia au fost definiți teoretic, în *Introducere* și cum apar ei, efectiv, în tratarea diferitelor aspecte ale devenirii istorice a Transilvaniei și satului Binținți. Selecția făcută de autoare, din literatura dedicată politicului, poate fi chestionată. Problemele ce se află în cuprinsul expresiei „state building“ nu acoperă, de pildă, starea și dinamica elitelor (ce apare la V. Pareto sau C. Wright Mills), importante, după părerea noastră, în studiul statului habsburgic imperial și chiar al Dietei din Transilvania. Mai critic, mi se pare modul în care e privit etnicul. Tratat la incidența cu politicul și economicul, el este parcă golit de dimensiunea spiritual-culturală (deși se afirmă, într-un loc, valoarea factorului cultural, p. 15). Astfel, se spune că „nu putem aprecia că etnicitatea cuprinde întotdeauna idei despre originea și strămoșii comuni, limbă comună, aceleași tradiții etc., deoarece aceste specificări variază de la caz la caz“ (p. 14). Pentru realitățile Transilvaniei și, în general, ale României, unde ideile Școlii Ardelene (și nu numai ale ei) despre aceste elemente etnice comune au avut un

atît de mare rol în constituirea conștiinței naționale a românilor, acest punct de vedere este practic lipsit de sens. Ceea ce ia în considerare autoarea, din sfera vieții spirituale și chiar le exagerează importanța, sunt imaginile reciproce, percepute de fiecare grup etnic despre celelalte grupuri de aceeași natură. Acestea țin de psihicul social și nu pot acoperi spiritualitatea specifică a unui astfel de grup. Deasemenea, trebuie notată tendința de a privi relațiile etnice, cu precădere, ca o variabilă dependentă, și, oarecum, ca factor preponderent disfuncțional. În fapt, ele pot să-și cîștige o serioasă independență față de politic și economic, acționînd nu doar deosebit de puternic asupra lor, ci și ca ceva de sine stătător, avînd și valențe pozitive în mersul istoriei. Cînd trece de la determinarea poziției teoretice spre capitolele de analiză efectivă, K. Verdery privește uneori etnicul (observația e valabilă și în legătură cu politicul) mai nuanțat, abandonînd anumite clișee, existente într-o literatură de specialitate specifică concrescută pe alte structuri sociale și etnice decît cele europene (îndeosebi sud-est europene).

Anumite probleme de interpretare ridică relația pe verticală între comunitatea rurală Binținți, Transilvania ca o zonă regională cu o istorie zbuciumată, și România ca o societate constituită în stat național unitar. Profesoara americană vrea să prezinte comuna Binținți, din 1700 pînă în 1918, îndeosebi în contextul Transilvaniei. Dar lucrarea, uneori, lasă impresia că satul Binținți e doar un pretext pentru studiul istoriei și realităților Transilvaniei, iar nu aceasta din urmă un mijloc de cunoaștere a comunității sătești. După 1918 apar, chiar dacă nu întotdeauna manifest, extrapolări dinspre Binținți spre întreg mediul rural din România. Ele trebuie privite cu atenție, dar mai ales, cu circumspecție. De altfel, într-o notă (p. 392), autoarea semnalează faptul că sunt necesare cauțiuni în legătură cu generalizarea la nivelul întregii Transilvanii a situației existente într-o comunitate particulară. Acest adevăr e tot atît de valabil și în cazul generalizărilor dinspre Aurel Vlaicu spre România de azi.

2. Sub imperiul austriac

Înțelegerea deplină a comunității Aurel Vlaicu așa cum se prezintă ea astăzi nu este posibilă, după părerea lui K. Verdery, fără luarea în considerare a dimensiunii istorice. Această comunitate „se află în regiunea Transilvaniei a Republicii Socialiste România. Acum una din cele trei mari re-

giuni ale României, Transilvania a apărut în multe înfățișări de-a lungul mai multor secole trecute. Ea a constituit inima provinciei Dacia din imperiul roman; ea a fost o parte integrantă a regatului medieval al Ungariei, apoi un principat autonom sub protecție turcească; încorporată mai tîrziu în imperiul habsburgilor, ea a trecut în secolul al 19-lea în statul ungar și după acea în România, în 1918. Această regiune a dat naștere unei istorii colorate, complicate și semnificative..." (p. 29).

Contactul autoarei lucrării *Transylvanian Villagers* cu sătenii din Aurel Vlaicu, începînd din 1974, circumscris în mod fatal într-un anumit loc pe coordonata timpului, a redus aria istoriei avînd ecouri vii în mentalitatea și viața acestora. O mică parte trăiseră începînd din secolul trecut și ceva mai mulți dintre ei aveau o oarecare experiență legată de dominația maghiară asupra Transilvaniei. Acest fapt justifica într-un fel imersiunea în istorie pînă la 1867, cînd Transilvania a fost încorporată Ungariei. K. Verdery a mers însă mult mai departe, și anume pînă în 1700, respectiv luînd în considerare și starea Transilvaniei sub stăpînirea Curții austriece. Deși nu excludem posibilitatea transmiterii unor influențe de mentalitate dinspre perioada anterioară lui 1867 spre situația actuală (cînd a fost începută cercetarea) totuși considerăm că atenția acordată perioadei cuprinse între 1700 și prima jumătate a secolului 19 vine să lămurească cititorului mai mult starea și istoria Transilvaniei decît a micii comunități de astăzi (autoarea oferă doar cîteva informații documentare despre localitatea Binținți sub imperiul austriac).

Profesoara americană portretizează, în linii generale, corect, starea imperiului austriac din secolul 18. El era divizat în numeroase entități independente cu „un trecut divergent. În termeni sociali imperiul era compus din grupuri eterogene de aristocrați venind din sau încă depinzînd de modul de trai agricol, mici burghezi împrăștiați în teritoriu și o țărănime imensă; toate acestea au fost subdivizate în teritorii istorice separate, dînd naștere unor segmente regionale de clasă ce deseori au puțin în comun cu ceea ce înseamnă clasa în alte părți. Planul dinastiei pentru centralizarea statului a depins de un set complex de alianțe în permanentă schimbare cu unul sau cu altul din grupurile fiecărui teritoriu" (p. 80). Elementele critice ale acestei structuri, așa cum apărea ea în Transilvania, au fost nobilimea maghiară și țărănimea constituită în cea mai mare parte din români. Aceasta din urmă reprezenta „mai mult decît jumătate" (p. 119) din populația Transilvaniei.

Grupurile conducătoare din Transilvania, în special nobilimea maghiară, au perceput interesele și situația lor deseori în mod diferit de aristocrații din Ungaria (p. 86). În 1691 împăratul Leopold a luat Transilvania în urma victoriei obținute în fața turcilor „dar sub circumstanțe ce a lăsat-o aproape intactă" (p. 87) (ea avusese o relativă autonomie aproape două secole). Nobilimea maghiară era în spiritul ei antihabsburgică, zădărnicind pe plan politic orice planuri ale Casei austriece în sensul centralizării puterii imperiale. Totodată, sub raport economic, ea a întîrziat cu decenii întregi disoluția orînduirii feudale din Transilvania. Din cadrul acestei clase, cea mai refractară intereselor austriece a fost mica nobilime „ce a condus fiecare reacție majoră față de politica habsburgică, cel puțin de la mijlocul secolului al 18-lea încoace" (p. 86).

Casa austriacă, deși nu s-a angajat direct în măsuri opresive împotriva nobililor din Transilvania, a fost totuși mult „preocupată de importanța strategică a țăranilor transilvăneni... ca o posibilă contragreutate față de rezistența nobililor în această zonă crucială" (p. 89). Guvernul central a afirmat public interesul său de-a face din iobagi protejații lui. Această declarație a pus imediat în gardă și a creat probleme în special acelora care au văzut în toate acestea propria lor ruină. „În același timp, o idee istorică revoluționară a fost plantată în cadrul țărănimii: ideea că ea poate avea un aliat. Împăratul a cîștigat bătălia ideologică pentru cucerirea loialității iobagilor, pur și simplu prin deschiderea posibilității ca necazurile lor — și stăpînii lor — să reprezinte un obiect de reglementare" (p. 98). Țăranii transilvăneni se plîngeau îndeosebi de viața lor ca iobagi și, aproape fără discuție, vedeau în împărat un patron binevoitor aflat alături de ei împotriva stăpînilor imediați.

Reformele împăratului Iosif al II-lea nu au putut potoli nemulțumirea țăranilor și în 1784 a izbucnit răscoala lui Horea. Folosind pe larg monografia lui David Prodan, dar interpretînd uneori datele dintr-o perspectivă proprie, profesoara americană formulează următoarea caracterizare: „Această răscoală a fost produsă, după opinia mea, în mod sigur de schimbarea din cîmpul total al puterii în care țăranii au acționat, o schimbare cauzată de incursiunile statului în prerogativele nobililor și în beneficiul țăranilor. Centralizarea habsburgică și schimbarea coalițiilor dintre țărani, nobili și stat este cea care a generat cea mai semnificativă răscoală a țăranilor transilvăneni" (p. 99).

Această caracterizare poate fi discutată. Ea insistă asupra explicației răscoalei prin starea sistemului triadic amintit și, mai precis, ca o disfuncție a acestuia. Credem însă că pe această cale se estompează într-un fel condiția dramatică a iobăgimii române, solidarizarea ei și conștiința la care ea a ajuns asupra propriei situații economice, politice și nu mai puțin etnice sau naționale. Iobăgimea a fost supusă, pe fondul unor relații feudale înapoiate, unei crîncene exploatări și suferințe atît din cauza conservatorismului nobiliar maghiar, cît și din cauza liberalismului Casei austriace (frînat de nobilimea maghiară și de situația precară la nivel european a imperiului). Amîndouă aceste atitudini, cu contradicțiile dintre ele ce le făceau și mai nocive, erau întreținute în fond cu sudoarea frunții și prin sacrificiile iobăgimii române.

O atenție destul de extinsă acordă K. Verdery politicii de taxe a imperiului și semnificației unirii cu biserica de la Roma a unei mari părți a românilor din Transilvania. Interesantă este în această ordine de idei analiza comerțului cu sare și creșterea prețurilor ei ca o cale de supunere economică, și, în cele din urmă, politică a nobilimii transilvănene de către statul centralizat. Același lucru poate fi spus despre trecerea în revistă și judecarea presiunilor la care au fost supuși ortodocșii români, îndeosebi de habsburgici, în scopul atragerii de partea lor a populației majoritare (p. 106—113).

Prezentînd relațiile claselor și grupurilor sociale din Transilvania cu Imperiul austriac, profesoara americană se ocupă pe larg de naționalism care, la sfîrșitul secolului 18, se prezenta ca un „aisberg" pentru „nava habsburgică", navă ce în mai multe rînduri s-a ciocnit cu el (p. 113). Pe lîngă unele idei la care s-ar putea subscrie, prezentarea acestei probleme ridică și anume semne de întrebare. Astfel, pare corectă ideea conform căreia în această perioadă s-a manifestat un puternic naționalism maghiar (naționalismul german a apărut la începutul secolului 17, p. 349). Nobilimea maghiară „a început să preseze în direcția unei mai mari maghiarizări. Din acțiunile ei s-a născut ceea ce a devenit cea mai lunecoasă problemă în politica națională a Transilvaniei: cererile pentru încorporarea directă a Transilvaniei în Ungaria, fapt ce urma să ușureze maghiarizarea și întărirea poziției aristocrației din Transilvania. Și cum era de așteptat, aceasta a provocat o mare alarmă între celelalte grupuri etnice din Transilvania ce vedeau în orice expansiune a drepturilor maghiare sau ale nobililor ceva ce necesar le reducea propriile drepturi" (p. 118). Dar cu aceeași ocazie se ajunge parcă să se exagereze influența naționalismului maghiar, spunîndu-se că el „a avut cele mai grave implicații pentru nonnațiuni, respectiv pentru români" (p. 118), deși se admit și alte cauze ale mișcării naționale a românilor.

Ceea ce ni se pare mai plauzibil este recunoașterea naționalismului maghiar doar ca una dintre numeroasele cauze ale făuririi conștiinței naționale și a desfășurării luptelor naționale ale românilor din Transilvania în perioada imperiului austriac. Mai mult, trebuie spus că este greșit ca naționalismul, fără nici o rezervă, indiferent de tipul lui (al sașilor, maghiarilor sau românilor) și în orice condiții să fie echivalat cu o *hidră* (p. 125) sau cu un veritabil Waterloo al imperiului (p. 123). Aici ne face impresia că este implicată o judecată de valoare ce pune un semn pozitiv imperiului și unul negativ naționalismului, chiar și atunci cînd se are în vedere sensul bun al cuvîntului: ca străduință și luptă de emancipare, definire și eliberare națională. Naționalismul maghiar, despre care vorbește K. Verdery, a avut pentru românii din Transilvania „grave implicații" doar dacă e privit din punctul de vedere al sistemului imperial ce se dorea tot mai întărit prin anihilarea intereselor grupurilor etnice sau al monarhiei maghiare care visa la încorporarea Transilvaniei într-o Ungarie de sine stătătoare. Astfel, unele din elementele lui au avut obiectiv efecte salutare pentru grupul etnic român ce tindea, pe bună dreptate, să devină cea de-a „patra națiune" a Transilvaniei și în perspectivă să se constituie în stat național propriu. Și, în ultimă instanță, acesta era cursul istoriei.

3. Stăpînirea maghiară

Transilvania nu a intrat sub stăpînirea totală a turcilor în 1526, așa cum s-au petrecut lucrurile cu Ungaria. Fiind doar un vasal al turcilor, ea și-a cîștigat timp de un secol și jumătate o realitate istorică aparte ce a continuat, într-un fel și într-o anumită măsură, și în vremea cînd s-a aflat sub imperiul austriac. K. Verdery folosește în acest context, cu anumite rezerve (p. 11—12), ideile lui I. Wallerstein cu privire la sistemul mondial și împărțirea țărilor (după gradul lor de dezvoltare și relațiile reciproce stabilite pe această bază) în cele ce formează centrul (miezul), semiperiferia și periferia. Ea consideră imperiul austriac drept o semiperiferie internațională, Transilvania ca pe o semiperiferie internă și Ungaria ca o periferie internă (p. 138—141).

Nu este locul să dezbatem eventualele merite și limite ale teoriei lui Wallerstein sau extinderea ei la istoria de după

1867 (ceea ce nu face profesoara americană). Se poate accepta chiar în lipsa unei asemenea analize teza că Transilvania a suferit influența centrului mondial și a Austriei ca centru al imperiului. Însă, mai presus de acestea, nu putem nega situația și devenirea ei intrinsecă. Aici intră asemenea factori (cap. 4) cum sunt: exploatarea iobagilor români ca populație majoritară; existența unui grup etnic săsesc în care se dezvoltase meșteșugăria; orientarea tot mai accentuată spre industrie și comerț. Din acest ansamblu făcea parte Dieta în care se manifesta conservatorismul nobililor, însă, după părerea noastră, nu cu greutatea pe care i-o atribuie autoarea lucrării *Transylvanian Villagers*. Dieta controlată de aristocrația feudală, spune ea, a „influențat dezvoltarea economică în principat atît prin propriile ei decizii, cît și prin opoziția ei reușită față de multe inițiative ale statului habsburgic. Acționînd la început ca propriul său agent (sec. 16 și 17) și, apoi, ca un obstacol în calea interferenței habsburgice (sec. 18 și 19), Dieta a imprimat economiei Transilvaniei caracterul ei propriu“ (p. 141).

În 1867 Transilvania a fost încorporată Ungariei în ciuda împotrivirii românilor (prin liderii lor George Barițiu, Ioan Rațiu ș.a.). Acest act a fost în mare măsură opera nobilimii maghiare. Evident reacționară, „rareori ridicînd vocea atît împotriva iobăgiei, cît și în favoarea extinderii industriei și comerțului“ (p. 188), ea a avut o singură preocupare prioritară — dobîndirea majorității — preocupare conturată și dezvoltată de la Răscoala lui Horea încoace, într-o perioadă caracterizată „prin nenumărate răzmerițe țărănești și prin creșterea unei tot mai articulate mișcări naționale în favoarea drepturilor sociale ale românilor“ (p. 188). „Fiind în minoritate — un sfert din populație — (în conformitate cu recensămîntul anterior, din 1850, populația Transilvaniei a fost de 26% maghiari, 9% germani și 60% români, p. 486), maghiarii nu puteau spera să mențină preponderența în Transilvania dacă drepturile românilor ar fi fost cîștigate, o posibilitate pe care diferitele manifestări din 1848 o făceau tot mai reală. Pentru maghiarii din Transilvania, prin urmare, singura speranță a fost unirea Transilvaniei cu Ungaria“ (p. 88). Deoarece într-o Ungarie unită cu Transilvania maghiarii reprezentau cu greu jumătate din populație (p. 188), propunerile pentru constituirea noului stat maghiar vizau o extinsă campanie de maghiarizare a celorlalte grupuri etnice. Nu numai nobilii, dar chiar naționaliștii maghiari se temeau de împotrivirea românilor și sașilor: „Kossuth însuși a spus «Trebuie să ne grăbim să maghiarizăm croații, românii și sașii, căci altfel va

trebui să pierim»“ (p. 189). Aceste planuri nu erau de bun augur pentru soarta populației românești.

Realitatea istorică a confirmat această prognoză. Noua birocrație a statului maghiar, creată după 1867, a fost folosită în direcția unei „insistente maghiarizări a vieții publice“ (p. 183) și a celei economice din Transilvania. O idee despre atitudinea ungurească poate fi obținută din studiul densității rețelei de căi ferate, mai scăzută în această regiune, construită din inițiativă statului (p. 202). În domeniul bancar situația reprezentării grupurilor etnice oglindea o mare disproporție. În 1915 din toate bunurile bancare, românii dețineau 14,3 la sută, maghiarii 37,9 la sută și sașii 47, 8 la sută. În același timp, populația avea următoarea structură: 55,0 la sută români, 34,3 la sută maghiari și 8,7 la sută sași (p. 208). Din 1876 pînă în 1900 capitalul străin în minele de cărbuni din Transilvania a crescut de 5 ori. Dar în 1900, doar 5 la sută din producția de cărbune a rămas în mîinile localnicilor (p. 204). Peste 20 procente din minereul de fier extras din Transilvania a fost trimis spre Austria pentru prelucrare, deși local existau tehnici avansate de prelucrare a fierului (p. 204). Construcția de mașini era aproape în întregime concentrată în Budapesta (p. 204). Prioritățile și strategiile dezvoltării economice în Ungaria și lipsa de atenție față de necesitățile grupurilor industriale existente în Transilvania dezvăluie atribuirea unui rol mult mai mare și mai puternic intereselor industriale din afara regiunii decît celora din interiorul ei. „Acest fapt — spune K. Verdery — mai degrabă decît oricare altă discriminare economică manifestată de maghiari împotriva altor grupuri, a fost principala cale prin care efectele naționalismului au făcut ravagii în economia Transilvaniei“ (p. 206).

Cît privește agricultura Transilvaniei, ea rămăsese mult mai puțin dezvoltată decît în Ungaria: „În recensămîntul agricol din 1895, rata mecanizării agriculturii (ex. tractoare cu aburi, mașini de treierat și semănat) pe gospodărie agricolă a fost în toate cazurile mai mică în Transilvania decît în Ungaria, deseori printr-o mare diferență. De exemplu, întreaga cantitate de mașini cu aburi pe gospodărie x (ori) 1000 era de 1,7 în Transilvania și de 9,3 în Ungaria. Concentrarea proprietății a fost mai mică în Transilvania și chiar a scăzut între 1895 și 1910. Emanciparea iobagilor din 1854 nu a avut rezultate deosebite în Transilvania, unde latifundiarii au continuat să dețină privilegii asupra muncii țăranilor lor, împiedicînd generalizarea muncii salariate, posibilitatea desfacerii pe piață a surplusurilor țăranilor și plafonînd capacitatea de emancipare rurală“ (p. 223). În felul acesta „majoritatea ță-

ranilor din Transilvania au rămas semiproletari, și mici cultivatori, de mijloace de trai, constituind un sector înapoiat în timpul și chiar după primul război mondial" (p. 223).

Politica națională a maghiarilor a orientat economia Transilvaniei și în alte direcții „dintre care nu toate imediat evidente" (p. 223). Una dintre ele se referă la accesul indivizilor în aparatul de stat, în condițiile în care statul maghiar devenise o „pîrghie economică esențială existenței, pîrghie ce necesita a fi protejată" (p. 224). Pentru a se realiza o asemenea sarcină s-a susținut sloganul: „un stat maghiar trebuie să fie condus de către maghiari" (p. 224). Însă în Transilvania, „unde maghiarii au fost categoric o minoritate, acest punct de vedere va reverbera neplăcut și va produce o opoziție vehementă în continuă creștere față de dominarea politică maghiară" (p. 224—225). Referitor la acest aspect, profesoara americană oferă o sugestivă și complexă figură statistică, construită pe date din 1910, care arată, „în ce măsură românii purtau în mod disproporțional stigmatul ordinii feudale, fiind suprareprezentați în toate categoriile [sociale ale] agriculturii, cu excepția celei care-i poziționa pe cei mai bogați, în timp ce maghiarii și germanii în mod inegal umpleau cele mai confortabile ranguri ale straturilor noii elite. Atrage atenția în mod aparte excluderea românilor din asemenea poziții ca lucrători în comerț și funcționari" (p. 227).

În aceste condiții, naționalismul românesc, urmărind în final nu doar emanciparea etnică, ci și alipirea Transilvaniei la România, era de altă natură decît politica maghiarilor. În cazul românilor, „opresiunea de clasă și națională erau puternic fuzionate" (p. 192). Pretențiile naționale ale românilor „întotdeauna au purtat un element de justiție socială pe care naționalismul maghiar niciodată nu l-a avut — și poate tocmai de aceea a cîștigat românilor o audiență internațională mai înțelăgătoare" (p. 192).

De la nivel global, profesoara americană coboară spre Binținți. Atrag atenția două biografii capabile să ne formeze o imagine sugestivă asupra relațiilor concrete dintre economic și factorul etnic: a unui membru al burgheziei române în devenire și a unui sas din Sibiu aflat în fruntea unei instituții bancare. Expresive sunt, de asemenea, cele trei modele dezvăluite de practica agriculturii din Binținți. Primul, cel maghiar, se caracteriza printr-o avere mijlocie lucrată cu cai, boi și unelte nemecanizate, sau cu cele ale dijmașilor români (p. 233). Modelul german era de genul micii producții de mărfuri, iar cel românesc tipic țărănesc. Principalele elemente ce diferențiau gospodăriile germane de cele românești au fost următoarele: mărimea medie a fermei, inventarul de mașini propriu, tipul animalelor de muncă (cai), folosirea unei forțe de muncă plătită în bani, preocuparea susținută față de productivitate, tendința de a produce pentru piață. Diferențele dintre aceste modele aveau „antecedente istorice divergente" (p. 242). K. Verdery aduce în sprijinul acestei idei aprecierile făcute de cîteva zeci de informatori germani la adresa situației din trecut. Aceștia, „după ce au făcut o descriere a practicilor înapoiate și neraționale [lipsa unei conjuncții adecvate între mijloace, condiții și scop — n.ns.] ale românilor, au adăugat, parcă stînjeniți că au afirmat aceste critici" «Dar ce altceva s-ar fi putut aștepta? Românii au fost iobagi în ultimă instanță și nu a fost vina lor dacă secole de opresiune i-au împiedecat»" (p. 242).

4. Stăpîn și slugă

K. Verdery începe *Transylvanian Villagers* cu o dedicație deosebit de nobilă, chiar dacă puțin prea patetică: „Această carte este închinată sătenilor din Binținți, îndeosebi unuia care întruchipează minunatele lor însușiri: Badea Petru Bota, om excepțional, prieten iubit, sprijin neprețuit. Nepot de argat, el este acum bunic de «domni». Fie ca această cronică a schimbării celor din Binținți să fie la înălțimea generozității lor".

După dedicație urmează două motto-uri cu un conținut cu totul deplasat și inexplicabil. Sub forma unui gen de umor negru ele ne caracterizează nu tocmai cuviincios în raport cu maghiarii și sașii. Și într-un caz și în celălalt se lasă să se înțeleagă că noi preferăm hoția, ungurii sunt porniți spre insurecție și luptă, iar sașii înclină spre judecată rațională și afaceri. Distanța dintre primul motto și cel de-al doilea este exact de 100 de ani (cel dintîi e luat dintr-o însemnare de călătorie din 1880 și al doilea dintr-o poveste spusă de săteni în 1980). Încadrarea lor în timp și distanța dintre ele vor să sugereze faptul că această portretizare are rădăcini istorice și că, în același timp, s-a păstrat intactă chiar după un secol. Dar această semnificație este la început opacă celui ce deschide *Transylvania Villagers*. Mai mult, cititorului român aceste motto-uri îi produc un șoc psihologic dînd naștere unei stări de spirit profund defavorabilă lecturii cărții. El se simte organic jignit *ante festum*. Impresia proastă pe care ele o fac poate

fi eventual explicată, justificată și diminuată de conținutul cărții și, mai ales, de unele capitole, părți și citate ale ei, dar mai mult ca sigur că ea nu va fi total eradicată nici la sfîrșitul lecturii. Trebuie să o spunem cu toată convingerea că acesta reprezintă cel mai greșit aspect din întreaga carte.

Una din posibilele lui explicații, fără însă să poată schimba judecata noastră critică, se leagă de specificul pieței de carte din S.U.A. Vînzarea cărților este o problemă ce trebuie să intereseze și autorul. În acest sens, pentru a spori gradul de interes față de o lucrare și a-i face reclamă, editura deseori exercită anumite presiuni asupra autorului fie direct, fie prin referenți externi. Nu este exclus ca profesoara americană din proprie inițiativă, vrînd să-și cîștige un public pentru cartea sa (și într-un sens pentru tema abordată de interes nu tocmai central pentru publicul american), să fi recurs la motto-urile amintite. Din considerente exterioare planului științific propriu-zis autoarea a fost pusă, se pare, în situația de a nu ține seama, cum poate s-ar fi cuvenit, de generozitatea celor din Binținți.

Interpretarea motto-urilor cărții poate fi făcută și din unghiul de vedere al antropologiei culturale combinat cu cel al psihologiei sociale. K. Verdery se referă, îndeosebi în ultimul paragraf al cărții, la modul în care s-au văzut unii pe alții membrii celor trei grupuri etnice care au trăit odată în Binținți. Este vorba despre un fel de conștiință de percepție constituită în decursul istoriei și transmisă prin forța tradiției. Bineînțeles, percepția de către membrii unui grup a altor grupuri nu se face indiferent de natura relațiilor dintre ele. Cînd au venit în Transilvania maghiarii, sașii și secuii relațiile lor cu grupul etnic român s-au stabilit în general pe fondul unei structuri economice și sociale de tip feudal. Cu timpul cele trei grupuri etnice venite s-au constituit în națiuni recunoscute oficial și reprezentate în elita puterii de stat, iar maghiarii (cu deosebire) s-au făcut stăpîni și comportat ca atare. Românii, în schimb, erau în majoritate slugi (respectiv iobagi), nu erau recunoscuți ca o a „patra națiune“ și aveau statutul de „tolerați“. Pe fundalul acestei situații au concrescut anumite judecăți de valoare distorsionate la adresa românilor.

Stăpînul, care nu putea să nu se creadă drept întruchiparea idealului moral, își dorea o slugă perfectă, ce să execute întocmai și chiar mai mult și mai bine decît atît, orice ordin indiferent de dificultatea lui și, mai ales, fără să ceară sau să aspire la o viață cît de cît umană. Cum niciodată și nicăieri în istoria reală nu a existat o asemenea slugă, românii nu puteau să facă o miraculoasă excepție. Aspirația nepotolită spre avere

și consum ostentativ (descrise în p. 156 și urm.) a nobililor maghiari, confruntată cu posibilitățile de cîștig relativ reduse dintr-o agricultură înapoiată, a generat, cum era și firesc, o stare de frustrare deseori deosebit de acută. Pentru a o depăși, s-au folosit nu rareori căi inadecvate de justificare — cum a fost aceea de a arunca vina pe altcineva. Așa au devenit românii țapi ispășitori. Spre ei s-au îndreptat critici aspre și despre ei s-au formulat nedrepte judecăți de valoare.

Aceste construcții axiologice care i-au înfățișat pe români ca pe niște hoți (ca grup etnic și nu doar pe unii dintre ei, conform cunoscutului proverb „nu există pădure fără uscături“) au fost întreținute de ideologia vremii, rafinate prin condeiul unor adulatori șovini și transmise apoi prin timp pînă în zilele noastre. Rezistența lor se datorește, în primul rînd, faptului că au fost alimentate timp de mai multe sute de ani de interese, ideologii și suprastructuri politice străine românilor. Menținerea lor, chiar după ce au fost înlăturate condițiile ce le-au ocazionat și întreținut, se explică și prin relativa lor independență, analizată în parte și de psihologia socială. Ele au devenit astăzi în mintea unora un fel de stereotipii oglindind o anumită lene a conștiinței comune, rămasă în urma transformărilor sociale. În spatele lor se ascunde nu rareori o ironie care poate fi nevinovată (vizînd „uscăturile“), dar și una tendențioasă insinuînd șovinism și un regret față de timpuri apuse.

Este posibil ca profesoara americană să fi folosit motto-urile drept un fel de capcană psihologică. Ea a putut gîndi că oferindu-i cititorului cîteva stereotipii, care sunt și astăzi folosite uneori în propaganda și kitsch-ul „științific“ îndreptate împotriva României, îl va putea conduce apoi logic și prin demonstrație științifică în fața faptelor istorice și a semnificațiilor. Deși nu excludem această ipoteză, nu putem să nu criticăm faptul că autoarea chiar în acest caz nu a luat în considerare toate implicațiile folosirii motto-urilor de la începutul cărții sale. Calificarea românilor într-o manieră ireverențioasă, așa cum am mai spus, poate fi o stereotipie și, în plus, poate fi explicată de psihologia socială. Dar o asemenea apreciere, cînd intră într-un context de interese contradictorii și cu încărcătură afectivă și politică, poate aduce prejudicii reale atît nouă românilor, ce putem fi percepuți greșit de cititorii americani ai cărții *Transylvania Villagers* sau prezentați „cu argumente“ într-o lumină negativă de unele cercuri dușmănoase, cît și imaginii românilor despre antropologia culturală și cei ce o profesează.

Capitolul 3 al lucrării scrise de K. Verdery începe cu proverbul: „Stăpînul zgîrcit învață sluga hoață". Dacă vom corobora acest proverb cu motto-urile amintite, am putea conchide că românii „au fost hoți" deoarece au avut stăpîni zgîrciți. Un asemenea raționament doar aparent și în parte ne-ar putea fi favorabil. Este drept că nu e o calitate morală să fii zgîrcit, dar zgîrcenia nu este atît de condamnabilă precum e hoția. Folosind raționamentul de mai înainte, i-am scuza pe stăpîni, dar am pune accentul dezaprobării morale tot pe slugi. În realitate, așa cum ne-o dovedește istoria, dacă am califica pe stăpînii din Transilvania, din perioada la care se referă cartea profesoarei americane, doar ca fiind zgîrciți, i-am prezenta ca pe niște îngeri uitînd de fapt ce și cine au fost ei cu adevărat.

Cartea *Transylvanian Villagers* cuprinde — cum în parte am arătat deja — nenumărate probe și o parte dintre ele deosebit de sugestive în sensul circumscrierii profilului „moral" al stăpînilor din secolele 17, 18, 19 și începutul secolului 20. Iobăgia din Transilvania a fost cea mai cruntă din întreg imperiul și o depășea din acest punct de vedere pe cea din Ungaria (p. 126, 160). „Dieta Transilvaniei din 1714 a stabilit atît de multe obligații feudale, încît stăpînul putea cu ușurință rechiziționa munca iobagilor pentru mai mult decît jumătate din săptămînă în tot cursul anului..." (p. 160). Un abuz major al stăpînilor a fost acela de a rechiziționa această cantitate de muncă pe muncitor adult și nu pe cap de gospodărie așa cum s-a intenționat (p. 161). Nobilii aveau „diferite căi de a-și rotunji averea. În arhivele lui Macskásy și alte surse se pot găsi patru metode în plus față de moștenire: uzurparea pămînturilor comunale ale sătenilor, confiscarea pămînturilor iobagilor care au murit, încercările de a-i ține ignoranți pe țărani despre mărimea reală a proprietății lor, și împrumuturile de bani și grîne către țărani sau către alți nobili în schimbul amanetării pămînturilor" (p. 166). Șeful de jandarmi Pál Macskásy, condamnînd în 1848 doi naționaliști români la moarte, s-a justificat: „Ei au comis crima... [de a dori] ca românii să fie egali maghiarilor" (p. 181).

Aceștia erau stăpînii în adevărata lor înfățișare. Făcînd o comparație din punct de vedere moral între ei și „slugile hoațe" balanța nu poate să nu se încline net în defavoarea stăpînilor.

5. După revoluția din 1918

Primul lucru care atrage atenția în legătură cu poziția susținută în *Transylvanian Villagers* față de perioada ce a urmat stăpînirii maghiare este înțelegerea Unirii, din 1918, a Transilvaniei cu România, ca o revoluție. Ideea ni se pare valoroasă prin posibilele ei deschideri, deosebit de largi și nondogmatice, în interpretarea istoriei noastre contemporane. Termenul *unire* se referă, de regulă, la un aspect cantitativ (creștere, completare, relație între anumiți termeni), pe cînd *revoluția* implică, fără nici o rezervă, o schimbare de ordinul esenței. Din moment ce sub raport teoretic considerăm dimensiunea națională ca avînd un rol deosebit în schimbarea societății și, în anumite condiții, căpătînd o importanță de sine stătătoare în comparație cu schimbarea relațiilor de producție și structurii de clasă, nu este, credem, deloc exagerat să privim procesul revoluționar mondial (din secolul trecut și din cel de azi) ca fiind constituit atît din revoluții sociale, în sensul consacrat al termenului, cît și naționale.

K. Verdery scrie pe bună dreptate: „Schimbările petrecute în 1918 au fost multidimensionale, atît în structura agrară, în mod radical modificată printr-o masivă reformă a pămîntului, cît și pentru complexul de privilegii de naționalitate, clasă și politice ce reprezentau un semn distinctiv al Transilvaniei" (p. 273). Întrebînd un țăran ce s-a schimbat în sat după primul război mondial el n-a știut ce să spună și a început astfel: „Ce *nu* s-a schimbat? Totul s-a schimbat" (p. 273). Și autoarea specifică modificările survenite: „drepturile politice, proprietatea asupra pămîntului arabil, intrarea fără hărțuieli în școlile române și în locuri de muncă din afară, acces la pășuni ce a permis mai multor oameni să crească boi. Reforma pămîntului a avut efecte neobișnuit de largi în Binținți și a dat naștere la noi comportamente în diferite domenii, inclusiv noi modele de migrație, modele de fertilitate și căsătorie. Chiar și identificarea fundamentală a satului s-a schimbat: un loc cunoscut de secole ca «Binținți» a fost rebotezat în «Aurel Vlaicu» de către guvernul român, cu mîndria recunoașterii naționaliste a realizărilor acestui fiu al satului. Astfel Binținți — «oamenii lui Benchench», un nobil secui stabilit printr-o donație feudală într-un pămînt cucerit — a devenit Vlăiceni, oamenii unui umil român de origine iobagă, cu talente remarcabile și realizări patriotice deosebite. Schimbarea simbolizează în mod adecvat orizonturile înfloritoare ale românilor în era nouă" (p. 273—274).

România interbelică nu a beneficiat de condiții favorabile. Se manifesta „o stagnare economică globală“ (p. 274), dublată de o încercare a țărilor industriale de a se echilibra și de a-și dezvolta economia pe seama unor arii înapoiate sau periferice ale lumii. Ea a fost „scena unui conflict între burghezia națională și capitaliștii occidentali și pe plan intern între profiturile industriei în devenire și suporterii populației agricole“ (p. 275). Evenimente cruciale au fost „decizia României de a bloca investițiile străine și înfăptuirea unei reforme agrare“ (p. 275), ce a avut ca efect înlăturarea unor mari proprietari de pămînt, a potolit revolta țăranilor și a sporit capacitatea de cumpărare a maselor rurale. România a avut un program de industrializare autarhică ce a însemnat, pe de-o parte, ignorarea sectorului agricol, iar, pe de altă parte, creșterea producției industriale: „între 1929 și 1938 producția industrială a României a crescut cu 55 la sută, cu un ritm peste cel al industriei mondiale în ansamblu“ (p. 281).

Cele mai semnificative efecte ale integrării Transilvaniei în România în perioada interbelică au fost, după părerea lui K. Verdery, schimbările survenite „în relația dintre naționalitate și ocupație sau poziție de clasă“ (p. 278). Îi dăm dreptate cu două rezerve — și anume ocupația să nu fie identificată cu poziția de clasă, iar raportul dintre schimbările din structura socială și cele din structura naționalităților să fie privit ca fundamental. După cum însăși autoarea dovedește cu informații concludente reforma agrară a expropriat mari proprietăți de pămînt. O suprafață de pămînt totalizînd 1.664.000 de hectare din aproape 9.000 de moșii au trecut în mîna țăranilor. Această adîncă transformare socială din întreaga societate românească a coincis, în parte, în Transilvania cu exproprierea unui număr însemnat de moșieri maghiari (p. 287). În același timp, schimbarea administrației de stat a atras după sine înlocuirea maghiarilor ca majoritari în rîndul funcționarilor de stat. Cît privește industria Transilvaniei, ea a fost naționalizată în conformitate cu prevederile tratatului de pace. Din acest punct de vedere „Transilvania a contribuit în orice caz mai mult decît celelalte arii la industrializarea României, deoarece mai mult de jumătate din totalul producției industriale majore din România interbelică a venit din Transilvania — ce avea în jur de o treime din teritoriu și populație la nivel național“ (p. 289).

Coborînd spre comunitatea studiată, autoarea se ocupă de modificarea modelelor migrației (p. 292), fertilității (p. 300—301) și căsătoriei (p. 304) din Aurel Vlaicu. Schimbări însemnate s-au produs și pe planul relațiilor interetnice. Un semn îl reprezintă creșterea semnificativă a numărului de căsătorii mixte ale germanilor: între 1893—1918 din 45 de căsătorii 2 au avut parteneri români și 3 maghiari; între 1919—1944 din 58 căsătorii doar una a avut un partener român; între 1945—1979 din 56 căsătorii 18 au avut parteneri români (p. 321). Pe fondul dispariției diferențierilor sociale, relațiile etnice „s-au îndulcit“ (p. 325) după 1918. Românii nu mai erau înclinați să vadă în celelalte naționalități doar rivali sau inamici, ci și modele. A rămas rivalitatea politică, „însă, cum remarcă K. Verdery, și aici inflamația a fost mai puțin severă ca înainte de 1918“ (p. 325).

Situația sătenilor din Aurel Vlaicu în condițiile socialismului este prezentată de profesoara americană în capitolul I (p. 29—75) și, în parte, în *Concluzii* (p. 338—371). Cu aceste ocazii se spun multe lucruri, cunoscute cititorului român, despre evoluția relațiilor economice și politice din România postbelică (reforma agrară din 1945, cooperativizarea agriculturii, procesul de industrializare ș.a.) urmate de concretizări din istoria relativ recentă a satului studiat. Aici însă este locul unde opțiunile ideologice ale autoarei își fac, parcă, simțită prezența mai mult ca în alte părți. De exemplu, ne putem referi la discutata apropiere, pînă la identificare, a politicii economice a regimului de după 1945 (socialist) cu cea a „predecesorilor din perioada interbelică“ (p. 335, vezi și 72). Cu toate acestea, K. Verdery sesizează și remarcă în linii generale corect anumite schimbări petrecute în această perioadă, reușind să se situeze pe o poziție aflată în zona obiectivității. Iată cîteva ilustrări. Despre prioritatea acordată dezvoltării industriale multilaterale, autoarea spune că „poate fi înțeleasă“ (p. 58) .Mai mult, din acest punct de vedere „dezvoltarea economică a României constituie unul dintre experimentele cele mai semnificative ale erei“ (p. 58). Progresele din agricultură în perioada interbelică și atragerea țăranilor în economia de piață „a ajutat planul socialist; dar este îndoielnic că mai mulți ani de politică interbelică ar fi putut ridica sătenii la standardul de viață din deceniul al 7-lea“ (p. 336). Perioada socialistă „a sincronizat o reducere a antagonismelor etnice“ (p. 350) atît prin eliminarea diferitelor poziții istorice de clasă ale celor două grupuri etnice (români și germani) „cît și prin luarea unor măsuri care i-au făcut pe țăranii români mai «civilizați» decît oricînd [fapt pe care germanii îl notează cu respect, remarcă autoarea]“ (p. 350). Tendința este „nu spre creșterea exploatării «țăranilor», ci spre redistribuirea multora dintre produse sub forma serviciilor sociale. De aici vin opiniile sătenilor din Binținți

că «lucrurile în trecut nicicînd nu au fost așa de bune ca azi» și «nu vezi o persoană săracă nicăieri»" (p. 360).

În încheiere, se cuvine să remarcăm titlul *Concluziilor* cărții *Transylvanian Villagers: Așa am pomenit.* K. Verdery l-a găsit în mod repetat în discuțiile cu sătenii din Aurel Vlaicu. El nu exprimă imobilism. În esență, are două sensuri. Primul se referă la continuitatea poporului: „Este demn de notat că aproape două milenii după ce legiunile romane s-au retras de pe teritoriul Transilvaniei, o populație ce vorbește limba latină încă supraviețuiește într-o mare de vorbitori ai limbii slave și în ciuda efortului determinat al ungurilor de maghiarizare" (p. 370). Al doilea are în vedere adaptarea permanentă legată îndeosebi de recunoașterea valorii funcționale a satului: „Românii și-au organizat supraviețuirea cu suficientă capabilitate de-a lungul secolelor; ei merită oportunitatea de a-și elabora propriile lor soluții, în măsura în care acest lucru e posibil, deși va fi o utopie să se aștepte ca toate influențele internaționale asupra acestui proces să înceteze" (p. 371). „Aceste soluții vor fi mai profunde, mai colective, mai înțelept dăltuite dacă sătenii ca acei din Binținți și alte locuri similare vor fi încurajați să caute și să-și spună părerea, deoarece ei au ceva să ofere chiar dacă secole de subordonare i-au convins de contrariul" (p. 371). Sub auspiciile acestei idei generoase, ne spune K. Verdery, și-a scris lucrarea sa. În ea a vrut să recunoască, de fapt, importanța celor gîndite și spuse de acești săteni.

THE IDEA OF NATION

În preocupările științifice ale profesorului Keith Hitchins de la Universitatea Urbana din Illinois, S.U.A., un loc aparte îl deține istoria Transilvaniei. În lista lucrărilor elaborate de el[1] se înscrie printre ultimele apariții cartea *The Idea of Nation The Romanians of Transilvania 1691—1849* . Ea se distinge valoric printr-o informare bibliografică extinsă și exigentă, printr-o stăpînire pricepută, din perspectivă europeană, a multitudinii de date avute la dispoziție, printr-o claritate demnă de invidiat a întregului discurs, în sfîrșit, printr-o deschidere empatetică deosebită față de devenirea și drama intelectualității românești, în fața căreia istoria secolului 18 și prima jumătate a secolului 19 i-a pus sarcini, dacă nu insurmontabile, atunci sigur copleșitoare. În mod indubitabil, cartea profesorului K. Hitchins este o aspirație deliberată și cinstită spre o prezentare, analiză și interpretare obiectivă a istoriei noastre.

Dincolo de cele șapte capitole avînd titluri formulate interesant[3], latent și fundamental se află problema genezei și evoluției intelectualității române din Transilvania cu destinul ei zbuciumat și complex. Urmărirea ideii de națiune solicită în mod firesc apropierea de acei care au formulat-o teoretic și au întreținut-o printr-o persuasivă viață culturală. Profesorul K. Hitchins spune lămurit: „Am acordat multă atenție, prin urmare, generațiilor succesive de intelectuali ce au fost responsabili pentru formarea ideii moderne de națiune română. Ei au fost aceia care au investigat sursele identității naționale — istorie, limbă și religie . . . care au formulat și reformulat ideologia națiunii"[4].

Prin acest substrat — înțelegerea istoriei ideii de națiune din perspectiva existențială și spirituală a unei comunități etnice de referință —, ce într-un fel ajută la ordonarea și esențializarea evenimentelor istorice, K. Hitchins depășește cadrele stricte ale disciplinei istorice și pășește pe terenul sociologiei și filosofiei sociale. Pilduitor este în acest sens modul în care profesorul american privește succesiunea generațiilor de intelectuali români[5]. Ea urmează, oricît de ciudat s-ar părea, „logica" părintelui sociologiei, respectiv a lui Auguste Comte. Devenirea intelectualității noastre este echivalentă cursului gîndirii comtiene: faza teologică (îndeosebi intelectualii Școlii ardelene, asimilați cu preoțimea), faza metafizică (intelectualii ce au pregătit 1848, făcînd elogiul rațiunii, dar înclinați spre teorie) și faza pozitivă (intelectualitatea cu spirit practic și încrezătoare în știință, de după 1849).

Una dintre cele mai importante determinări ale națiunii este surprinsă de sintagma „individualitate istorică". Ea atrage atenția asupra a cel puțin două lucruri: asupra situării națiunii pe axa istoriei și asupra specificității apariției și evoluției fiecărei națiuni în parte. În acest sens, Ion Biberi spunea în 1928 următoarele: „Condiționat de factori foarte diferiți, procesul de formație al națiunilor începe odată cu Renașterea, se definește pe timpul marei Revoluții și se continuă și astăzi, unele popoare aflîndu-se încă în stadiul de evoluție către națiune. Fixarea unei date în formația națiunii ca atare, cum ar fi Revoluția franceză, e deci arbitrară și schematică. Poate corespunde

unui popor, dar nu tuturor formațiilor sociale“[6]. Aceeași idee este exprimată altfel și de Henri Berr: „Naționalitatea nu se fondează în Germania pe aceeași bază ca în Franța și în țările care s-au inspirat pornind de la ea“[7]. Înțelegerea specifică a națiunii contrastează evident cu acele puncte de vedere (abandonate sau încă viabile) ce dogmatizează, într-un fel sau altul, un singur model istoric, reducînd problematica națională la cîteva idei ridicate la rangul de adevăruri absolute. Remarcăm aici doar trei direcții: creatoarea națiunii este numai și numai burghezia; momentul logic al apariției ei îl constituie doar capitalismul ascendent și, în sfîrșit, modalitatea genezei ei este exclusiv de tipul „fără să se știe“, adică nu rodul acțiunii oamenilor, disciplinată de o conștiință rațională adecvată. K. Hitchins, în această problemă, în lucrarea la care ne referim și nu numai în ea, acceptă ideea „individualității națiunii“ și se înscrie fără rezerve în orientarea viguros afirmată în istoriografia noastră actuală de circumscriere a specificității națiunii române[8].

Elementul fundamental luat în discuție, aproape fără excepție, în prezentarea specificității problemei naționale a românilor în Transilvania îl reprezintă excluderea lor din rîndul acelor *natio* și religii ce erau acceptate instituțional. Prin *Diploma Leopoldinum* Transilvania rămîne un principat constituit din stări avînd o importantă autonomie politică. În cadrul lui, guvernarea se afla efectiv doar la latitudinea a trei *natio* (nobili maghiari, secuii și sașii) și a patru biserici recepte (luterană, calvină, unitariană și romano-catolică). Românilor nu li se considera nici dreptul de a fi o *natio*, și nici cel de a avea biserica lor ortodoxă tradițională. Trebuie spus că în studiul istoriei de pe la 1700 semnificația atribuită conceptului de *națiune română*, folosit, de pildă, de Ion Patachi[9] nu poate depăși în linii generale problema recunoașterii egale a românilor alături de cele trei *natio* și patru biserici. A proceda altfel înseamnă, credem, atît a face o confuzie cît și a simplifica lucrurile. Există serioase indicii că nu acesta este cazul cărții profesorului K. Hitchins.

Conceptul de *natio*, așa cum apare el în Transilvania între 1437 și 1691 (chiar mai tîrziu), are un conținut aparte ce nu poate fi confundat cu înțelesul cuvîntului *nation* consfințit de Revoluția franceză (sau cel de *nationalité* recunoscut oficial și intrat în dicționarul Academiei franceze de abia în 1835). Cuvîntul *natio* a fost folosit, încă de pe vremea romanilor, pentru a desemna o specie de animale și apoi de oameni. În cazul avut în vedere, specia are un temei medieval. Era constituită, în virtutea împărțirii societății în stări, din acei care participau la guvernarea principatului. Din cadrul lui, în special pe motive de posesiune, țăranii erau excluși.

În istoria Transilvaniei, trecerea de la *natio* la *nation* o face *grupul etnic*[10]. În definiția lui curentă, el înseamnă: „Un grup cu o tradiție culturală comună și un sentiment al identității. El există ca un subgrup al unei societăți mai largi. Membrii unui grup etnic diferă prin anumite caracteristici culturale de alți membrii ai societății. Ei pot avea propria lor limbă și religie, precum și unele obiceiuri distincte“[11]. Țăranii maghiari și sași ca țărani erau excluși din *natio*, dar ca maghiari și sași, adică în calitate de membrii ai unui grup etnic, erau reprezentați în conducerea principatului. În acest context considerăm necesar să spunem că nu împărtășim opinia lui K. Hitchins conform căreia maghiarii și sașii erau reprezentați în funcțiile de conducere ale Transilvaniei ca naționalitate[12]. Calitatea respectivă apare, după părerea noastră mai tîrziu, în legătură cu fenomenul *nation*. „Reprezentarea“ trebuie privită cu multă prudență și în nici un caz să nu i se atașeze un sens modern de inspirație liberală. Cei mai oropsiți atît social cît și etnic erau românii.

După 1691, cînd Curtea de la Viena și-a însușit Transilvania, raporturile de dependență-subordonare între cele trei *natio*, și patru biserici, pe de-o parte și țăranii români, pe de cealaltă parte, s-au complicat enorm prin intervenția noii forțe. Triada astfel constituită a permis, și gîndul ne duce la Simmel[13], formarea unor coaliții împotriva fiecărui termen în parte. Acest „joc“ al puterii a brăzdat adînc istoria Transilvaniei în întreaga perioadă avută în vedere. Lui i se datorește, de pildă, încercarea Casei austriece de a ține în șah puterea nobilimii maghiare din Transilvania ce manifesta tendințe de prea mare independență față de centru[14]. Ea s-a concretizat, printre altele, prin planul unirii cu Roma a românilor ortodocși din Transilvania, ce a început să prindă viață spre sfîrșitul secolului 17. În acest fel românilor li s-a recunoscut, indirect, forța potențială în starea și dinamica structurii puterii ca *grup etnic*, mai precis ca un grup avînd o spiritualitate, respectiv o religie distinctă de a tuturor celorlalte *natio* și grupuri etnice. Acest fapt, căruia i-a urmat oarecum ca o confirmare „dragostea“ împăratului, a contribuit desigur la întărirea conștiinței etnice a românilor. În legătură cu acest aspect al problemei se cuvine a fi consemnată cel puțin o precizare. Curtea de la Viena, deși uneori s-a jucat pe muche de cuțit cu problema drepturilor sociale (ca *natio*) ale românilor, în mod fundamental a urmărit să-i constituie într-un grup de presiune de tip funciarmente și decisiv etnic. Prin controlarea mijloacelor culturale și prin anu-

mite mutații favorabile vroia să-i anihileze orice spirit revendicativ și să-l manipuleze împotriva Dietei în sensul realizării propriilor ei interese.

Românii la sfîrșitul secolului 17 și începutul secolului 18 se găseau într-o situație de inegalitate, atît pe plan social cît și etnic, în raport cu celelalte grupuri din Transilvania. Ei aveau, deasemenea, un loc periferic în sistemul social și de putere existent. Așa se explică de ce acțiunile întreprinse de ei în direcția adîncirii și afirmării conștiinței etnice au avut implicații și semnificații mult mai largi decît cele ce vizau exclusiv statutul lor de români. Ele au avut simultan, deși nu întotdeauna deschis și evident, un caracter antifeudal (eliberare de sub iobăgie) și într-un anumit sens chiar democratic (de înlăturare a conducerii bazate pe stări). Parcă pe nesimțite românii din Transilvania au început să treacă de la condiția de grup etnic la cea de *nation* și de la conștiința etnică la cea națională. Într-adevăr, spre sfîrșitul secolului 18, idealul de a fi a patra *natio* în conștiința românilor a fost treptat îmbogățit cu cerința revoluționară a înlăturării stărilor și inegalităților feudale, cu revendicarea liberală a subordonării conducerii Transilvaniei principiului reprezentativității proporționale și, în sfîrșit, cu hotărîrea lor de a-și afirma și asuma suveranitatea națională. Doar astfel s-a putut înfăptui ceea ce Renan considera că e tipic pentru *nation*. Un suflet unitar constituit din posesiunea în comun a unor tradiții testamentare, dar și un consimțămînt mutual ferm și o dorință nu doar speculativă de a trăi împreună.

La această schimbare, cu adevărat epocală, și-a adus o contribuție cu totul aparte intelectualitatea română prin cîteva din generațiile ei. Pentru a înțelege rolul ei, și a-l aprecia cu cel mai înalt respect cu putință, este necesar să ținem seama de situația ei din această perioadă (1691—1849). În determinarea acesteia un rol important îl poate avea perspectiva sociologică. Dealtfel la întrebarea cît de mare a fost acest grup social aflăm răspunsul prin contribuția sociologului clujean George Em. Marica, pe care profesorul K. Hitchins îl citează de mai multe ori. Cifrele sunt următoarele: „În primăvara lui 1848 au fost poate 10.000 de români în Transilvania, Banat și Crișana care știau să citească și să scrie, dintr-un total al populației de două milioane. Dintre aceștia, 4250 au fost preoți (2550 în Transilvania) și în jur de 1000 au fost învățători (300 în Transilvania). Acei care au urmat o oarecare formă de învățămînt mai înaltă (excluzînd școala normală și pregătirea teologică) nu au depășit probabil cîteva sute“[15].

În cartea *The Idea of Nation*... intelectualitatea este considerată o clasă socială[16]. Aflînd și știind ce-au făcut intelectualii români în această perioadă (ne spune și K. Hitchins: „Puțini la număr, ei au fost, într-un fel, obligați să fie de toate pentru toți“[17]), înțelegem de ce ei au fost numiți o clasă. Cu toate acestea, fără să ignorăm anumite trăsături proprii comunității românești, ni se pare mai potrivită, din motive științifice și nu atît ideologice, caracterizarea lor ca o pătură socială. Folosind acest concept vrem să subliniem faptul că ceea ce definește intelectualitatea românească din Transilvania din perioada analizată sunt nu atît anumite trăsături inconfundabile, interese proprii și o viziune spirituală proprie, cît dependența sa, respectiv statutul ei de a se face exponenta altor grupuri sociale. Înțelegînd-o astfel, ne putem explica limitele generațiilor de la sfîrșitul secolului 17 și începutul secolului 18, cît și virtuțile generațiilor de mai tîrziu. Ținem să precizăm că profesorul american, deși numește intelectualitatea noastră o clasă socială, cu mai multe ocazii oferă date referitoare la dependența ei socială. Totuși considerăm că demersul său în această privință poate fi dus mai departe.

Determinarea situației intelectualității române din Transilvania de după 1691 trebuie să plece de la luarea în considerare a întregii complexități a triadei puterii despre care am mai vorbit, și a relațiilor ocazionate de ea. Recunoscute social erau două tabere: Curtea de la Viena și cele trei *natio*. Între ele se ducea o luptă manifestă sau latentă cu scopul păstrării sau schimbării raportului de forțe în cadrele politico-juridice existente. Astfel, cu timpul Casa de Austria și-a sporit influența în Dietă (înmulțind numărul reprezentanților numiți de Curte), a diminuat prerogativele ei fundamentale (alegerea principelui, întocmirea legilor etc.) și a dezvoltat rolul guvernului (*regium gubernium*), condus de un guvernator fără consultarea Dietei. Acest proces de ascendență a Curții față de puterea celor trei *natio* este imposibil de explicat fără intervenția în „joc“ a celei de-a treia tabere, adică a iobagilor români. Acest butoi de pulbere în stare potențială, Casa de Austria a reușit într-o oarecare măsură să-l transforme, prin Unirea cu Roma, prin „dragostea împăratului“ și cultură, într-un grup de presiune în scopul limitării forței celor reprezentați în Dietă. Dar grupul etnic român avea un destin istoric incomparabil mai extins și mai adînc. De acest lucru și-a dat seama, cu vremea, intelectualitatea noastră care, în mod paradoxal, în mare măsură a fost creația planurilor austriece.

Sub raport etnic, intelectualitatea română de după 1691 în anumite privințe esențiale se identifica fără rezerve cu țără-

nimea noastră iobagă (limbă, creație folclorică). Dincolo de aceste domenii, ea începuse să se detașeze de țărănime (într-o anumită măsură economic[18]) și nu mai era ea însăși omogenă în ceea ce privește atitudinea față de cultura etnică. O parte a ei a renunțat la credința ortodoxă tradițională, acceptînd Unirea. Mai mult, s-a născut o generație crescută în spiritul Unirii. Dintr-un punct de vedere cultural mai larg, această intelectualitate (să-i spunem liberală) s-a occidentalizat într-atîta încît nu a mai dat atenția cuvenită culturii orientale în cadrul căreia, să nu uităm, intră și creațiile celor două provincii române de dincolo de munți[19]. În același timp, intelectualității amintite, deși vroia sincer înălțarea prin cultură a întregii mase etnice românești și a făcut enorm de multe lucruri în acest sens (ținînd seama de dimensiunile ei reduse), nu putem să-i trecem cu vederea o anumită îngustime rezultată din dependența ei și față de Curtea de la Viena (uneori cu tendințe de absolutizare). Ea a avut mult timp o atitudine absolut negativă față de reîntoarcerea la ortodoxism, înclinînd să creadă că această mișcare era îndreptată împotriva condiției ei sociale (dealtfel neechivalentă bisericilor recepte)[20], a Casei de Austria și a însăși masei etnice românești.

Profesorul american are despre aceeași problemă o opinie categoric negativă[21]. Mai mult, el înclină să caracterizeze spiritualitatea satelor prin „ideologia“ rezistenței ortodoxe și astfel să contrapună intelectualității unite (care gîndea în termenii „rațiunii“)[22] poporul amorf aistoric și nonrațional[23]. El a judecat mișcările lui Visarion și Sofronie doar după gradul lor de conștiență (a avut un insuficient sens al istoriei). Prin consecințele lor, mișcările amintite[24] au atras atenția (chiar Europei)[25] asupra puterii latente a grupului etnic român și au constituit o manifestare de forță în fața nobilimii de la Alba Iulia și Sibiu. Astfel stînd lucrurile, ne îndoim că ele nu ar fi lăsat absolut nici o urmă pozitivă în conștiința celor ce au făcut-o, adică a țăranilor români. Oricum, valoarea lor e nevoie a fi judecată în contextul complexei vieți sociale a Transilvaniei de atunci și în perspectiva emancipării sau supraviețuirii etnice a românilor în fața încercărilor de asimilare. Avem îndatorirea să ne întrebăm: Ce s-ar fi întîmplat dacă nu ar fi existat rezistența ortodoxă față de Unire? În mod sigur, Unirea ar fi fost mai adîncă, periclitînd, poate, existența noastră ca masă etnică.

Aceeași intelectualitate, firesc în altă generație, nu a înțeles imediat rolul și mesajul istoric (care a pus în termeni realiști și cu adevărat raționali problema lui *nation*) al răscoalei lui Horea. Teoretic și petițional, continua să se afirme tot mai intens ca exponentă a grupului etnic român, dar prin atitudinea ei față de Horea și-a manifestat dependența și de anumite interese opuse. Sfîrșitul secolului 18 și prima jumătate a secolului 19 apropie orientările din cadrul intelectualității românești (uniții și ortodocșii) și o radicalizează social. Ea ajunge să-și dea seama că tăria ei constă doar din solidarizarea sa cu toți românii și cu deosebire cu componenta lor majoritară — cu alte cuvinte cu țăranii iobagi. Numai așa s-a impus hotărît ideea de *nation* și a devenit o parte a unei autentice conștiințe istorice. Bineînțeles, dacă lucrurile stau astfel, atunci este discutabil ca ideologia acestei intelectualități emancipate, (avînd temelia în Școala ardeleană) să fie legată de burghezia în ascensiune și tratată ca o ideologie de clasă[26]. Înclinăm să credem că ne aflăm în fața unei ideologii exprimînd năzuințele întregului nostru popor.

Ideile noastre au, într-o anumită măsură un caracter opinional. O parte dintre ele sunt doar ipoteze și s-au înscris în discuția problemei. Bineînțeles ele nu au vrut în nici un fel să umbrească meritele — de necontestat — ale cărții profesorului K. Hitchins.

Note

1 *Cultură și naționalitate în Transilvania*, Cluj, Editura Dacia, 1972; *Ortodoxy and Nationality. Andreiu Saguna and the Rumanians of Transylvania*, Massachusetts and London, England, Harvard University Press, 1977 ș.a.

2 București, Editura științifică și enciclopedică, 1985.

3 1. Unirea bisericii cu Roma; 2. Devenirea națiunii etnice; Episcopul Ion Inochenție Klein; 3. Ortodoxie și tradiție; 4. Roma lui Traian și a lui Petru și Pavel; 5. Iluminismul; 6. Cultul naționalității; 7. 1848: Triumful rațiunii.

4 *The Idea of Nation*, p. 7.

5 *Ibidem*.

6 *Contribuții la definiția naționalismului*, București, 1928, p. 11.

7 *L'Europe du XIX-e Siècle et l'Idée de Nationalité*, Paris, A. Michel éd., 1938, p. IX.

8 Vezi volumul *Națiunea română. Geneză, afirmare, orizont contemporan*, coordonator științific Ștefan Ștefănescu, București, Editura științifică și enciclopedică, 1984.

9 Cazul este notat de D. Prodan *(Supplex Libellus Valachorum*, București, Editura științifică și enciclopedică, 1984, p. 149).

10 D. Prodan se referă la nobili, secui și sași numindu-le „cele trei «națiuni»“ *(op. cit.*, p. 421). Totodată, remarcă faptul că națiunile politice evoluau „de la privilegiat la etnic“. „Națiunea română, dimpotrivă, pornește de la etnic, cuprinde de la început întregul popor român“ (p. 421). În ambele tendințe apar implicate conceptele de *natio* și *grup etnic*.

[11] George A. Theodorson, Achillea G. Theodorson, *A Modern Dictionary of Sociology*, New York, and Al. Barnes & Noble Books, 1969 p. 135.

[12] *The Idea of Nation*, p. 15.

[13] El spunea că triada e prototipul tuturor relațiilor sociale.

[14] „In Dieta din 1790—1791 ungurii și secuii împreună reprezentau 90% față de 10% cît reprezentau sașii. Stăpînirea politică a țării e nu numai covîrșitor nobilitară, ci și covîrșitor maghiară" (D. Prodan, *Supplex*... p. 356). Această situație nu oferea românilor șanse de alegere în triada amintită.

[15] K. Hitchins, *The Idea of Nation*,... p. 146.

[16] *Ibidem*, p. 7.

[17] *Ibidem*, p. 146.

[18] Interesantă este în acest sens lucrarea lui Virgil Șotropa, *Două tablouri istorico-statistice din anii 1714 și 1733 privitoare la preoții români din Valea Someșului*, București, Cartea Românească, S. A., 1924.

[19] Aprecierea nu trebuie absolutizată. Vechea bibliotecă din Blaj e o mărturie în această privință.

[20] La acest fapt se referă D. Prodan în *Supplex*.... p. 165.

[21] *The Idea of Nation*, ... p. 76—77.

[22] *Ibidem*, p. 70.

[23] *Ibidem*, p. 76.

[24] Care nu au fost strict religioase.

[25] Silviu Dragomir, *Istoria dezrobirii religioase a Românilor din Ardeal în sec. XVIII*, vol. II, Sibiu 1930; Augustin Bunea, *Episcopii Petru Paul Aron și Dionisiu Novacovici sau Istoria Românilor Transilvăneni de la 1751 pînă la 1764*, Blaj, 1902; S. Reli, *Biserica Ortodoxă română din Maramureș în vremurile trecute*, 1938.

[26] În *Istoria filosofiei românești* (vol. I, Ed. II-a București, Editura Academiei Republicii Socialiste România, 1985) se poate citi: „Reprezentînd, în esență, ideologia burgheziei în ascensiune, Școala ardeleană...." p. 247. Cu totul altfel este pusă problema în *Introducerea* scrisă de Dumitru Ghișe și Pompiliu Teodor la *Școala ardeleană* (vol. I, București, Editura Minerva, 1983): „Ca fenomen ideologic și cultural, iluminismul românesc a izvorît din solul fertil al realităților istorice transilvănene, exprimînd aspirațiile societății *românești* [subl. ns.] infuzată în a doua jumătate a secolului de ideile programului național" (p. XI).

SINCRONISM ȘI PROTOCRONISM

1. Privire generală

Lucrarea *Sincronism european și cultură critică românească* (București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1984) s-a bucurat de un interes meritat, chiar dacă nu în toate cazurile de același sens valoric (a se vedea, de pildă, N. Mano-

lescu, *Sociologie și cultură*, „România literară", 13 dec. 1984 și I. Bădescu, *Cultură și sociologie*, „Luceafărul", 22 dec. 1984, precum și evoluția ulterioară a polemicii). E încă o dovadă că sociologia noastră de astăzi a reluat una dintre tradițiile ce îi fac cinste — și anume inserția în viața culturală, participarea la dezbaterile ce se desfășoară în lumea literară și în alte științe socio-umane (cum ar fi istoria). Prin lucrarea sa, Ilie Bădescu se înscrie nu numai în dialogul de idei din trecutul și prezentul vieții noastre culturale, dar (să-mi fie scuzată poziția *pro domo*), mai mult, aduce servicii afirmării sociologiei românești de astăzi (dincolo de toate observațiile ce i s-au făcut și i se pot face).

De la bun început trebuie spus că lucrarea *Sincronism european*... are o tendință (mai mult ezoterică) de factură protocronistă discutabilă, cu unele accente vizionare. Deși tendința respectivă ar putea fi recunoscută sau este recunoscută ca un punct de vedere avînd dreptul la afirmare sau ca exprimînd singură adevărul, în ceea ce mă privește nu o pot împărtăși și aprecia pozitiv. Această rezervă de principiu nu mă obligă să refuz o judecată de valoare globală favorabilă. Cred că ea este justificată nu numai de scopul major urmărit și de modul în care au fost abordate unele probleme (de exemplu, în legătură cu interpenetrația, pe mai multe planuri, dintre latura internă și externă a istoriei țării noastre), ci și de spiritul incitant, pasional și curajos care răzbate din lucrare. Cît privește impresiile „de rang mediu" sau „microimpresiile" nu pot să nu recunosc, în mai multe privințe, natura lor contradictorie. Cititorul avizat (deși nu numai el) se află în fața unei cărți avînd ambiția nemărturisită de a demola puncte de vedere devenite clasice în cultura românească (Șt. Zeletin, E. Lovinescu dar nu și G. Ibrăileanu); ce se mișcă lejer, și chiar cu o oarecare condescendență, aproape prin întreaga istorie a sociologiei occidentale de la A. Comte încoace (E. Durkheim, W. Sombart, M. Weber, V. Pareto, P. Sorokin ș.a.); ce privește critic, fără prea multe elemente prealabile de analiză, cîteva opinii din gîndirea occidentală și africană referitoare la sistemul mondial și fenomenul de dependență (I. Wallerstein, S. Amin, A. G. Frank); subordonează părerii autorului mari tradiții ale gîndirii socioumane românești precum și noi poziții ale acesteia nu tocmai congruente — Th. Diamant, A. D. Xenopol, O. Densușianu, C. Dobrogeanu Gherea, V. Madgearu, O. Popovici, G. Ibrăileanu, N. Iorga, D. Gusti, C. C. Giurăscu, G. Călinescu, P. P. Negulescu, L. Pătrășcanu, L. Blaga, H. H. Stahl, M. Eliade, C. Noica, E. Simion, Gh. Zane); face trimiteri antidogmatice la gînditori marxiști din perspective neaș-

teptate (K. Marx, R. Luxemburg, G. Sorel, N. Bukharin, G. Lukács); utilizează fără prea multe precauţii mai multe concepte relativ noi, pe care încearcă să le aplice altor domenii şi nu întotdeauna suficient de precis, apelează, în titlurile capitolelor cărţii şi în text, la noţiuni despre a căror semnificaţie (atît logică cît şi istorică) se poate discuta (prebendă, diasporă, reconquistă) şi, în sfîrşit, efectuează, fără să se teamă de pericolele sociologismului, unele incursiuni în lumea literelor.

Sub raport stilistic, lucrarea se înfăţişează ca un stufăriş, presărat, din loc în loc, cu zone de mai intensă claritate. I. Bădescu în cartea sa are o idee conducătoare, cu linii de originalitate şi, posibil, cu unele deschideri teoretice; dar ea cuprinde şi multe, chiar foarte multe alte idei colaterale care îi sprijină discursul global sau sunt indiferent coexistente acestuia. Toate acestea sunt angrenate într-o astfel de ţesătură de idei în care apar repetiţii, disonanţe de accente, rupturi de ritm şi demonstraţie, încît lectura cărţii este departe de a fi comodă.

Lucrarea *Sincronism european*.... în esenţa ei vrea să ofere o imagine (sau o teorie) nouă asupra epocii moderne a României şi, îndeosebi, asupra culturii ei din această perioadă. Ea este programatic opusă marilor perspective liberale. Totodată, în cadrul ei se refuză, mai mult implicit decît explicit, şi extinderea mecanică la studiul istoriei României de la sfîrşitul secolului trecut a tezelor lui K. Marx referitoare la capitalismul clasic. Imaginea lui I. Bădescu se deduce dintr-o astfel de înţelegere a procesualităţii istorice a României ce ţine seama nu numai de trecerea de la un tip de relaţii de producţie la altul (din care urmează apoi şcolăreşte toate celelalte fenomene sociale) şi/sau de determinarea aproape exclusivă a ţării noastre de către Europa apuseană, printr-un sincronism plat. Apropiindu-se de istorie dintr-un unghi de vedere sociologic, cu filiaţii teoretice mai puţin cunoscute în istoriografia noastră, I. Bădescu îşi propune să ia în considerare, în studiul epocii respective, mai mulţi factori, precum şi relaţiile dintre ei: 1. existenţa unui sistem regional european şi apoi mondial din care făcea parte şi România; 2. faptul că evoluţia economică internă (în care erau aglutinate mai multe tipuri de relaţii de producţie) a generat o anumită structură socială şi o circulaţie particulară a elitelor puterii în cadrele unei puternice influenţe exercitate de mediul extern. 3. dezvoltarea socială a inclus nu numai aspectele rezultate din dinamica relaţiilor de producţie şi succesiunea lor, ci şi pe cele proprii mişcării naţionale, devenită o parte importantă a pro-

cesului revoluţionar; 4. economicul şi structura socială sunt legate interdependent prin mijlocirea vieţii spirituale, ce se constituie în paradigme culturale influente acţional; 5. acţiunea socială cu formele ei variate (economică, naţională, culturală) se realizează prin mijlocirea comportamentelor unor grupuri de oameni şi a unor personalităţi ce le exprimă cel mai bine profilul spiritual şi interesele.

Încercarea lui I. Bădescu de a renunţa la anumite dogme şi clişee şi de a privi altfel (mai adîncit şi mai nuanţat) dezvoltarea României în secolele 18 şi 19 nu poate fi decît apreciată (realizarea ei e o problemă asupra căreia trebuie să se pronunţe, bineînţeles, şi istoricii). În aceasta constă, după părerea mea, meritul principal al lucrării *Sincronism european* .... Istoriografia noastră, sociologia şi politologia istorică au făcut în ultimele decenii paşi însemnaţi nu doar pe linie acumulativă, ci şi (şi mai ales) de concepţie şi interpretare, renunţînd la o serie de teze depăşite. Acest cîştig ştiinţific şi axiologic face posibilă şi chiar necesară o revenire critică, şi de pe o platformă ştiinţifică îmbunătăţită şi actualizată, la imaginile clasice referitoare la epoca modernă a României. I. Bădescu, de pe poziţiile sociologiei istorice (subtitlul lucrării lui este semnificativ *Contribuţii de sociologie istorică privind cultura modernă românească)*, dă curs, în felul său, acestei necesităţi conştientizate, de altfel, şi de către unii dintre istoricii noştri.

Lucrarea *Sincronism european*.... nu este elaborată după preceptele tezei „artă pentru artă". Ea nu îşi propune doar „corectarea" viziunii istoriei de pînă acum asupra epocii moderne a României. I. Bădescu nu numai că are cunoştinţă despre ideile lui Şt. Zeletin cuprinse în *Istoria socială* (Bucureşti, Ed. revistei „Pagini agrare şi sociale" f.a.) dar şi le-a şi însuşit: „istoricul sistematic român va pleca de la cunoaşterea societăţii sale actuale, şi va străbate întreaga evoluţie istorică privind-o prin această prismă, căutînd în ea o lumină, Pentru înţelegerea frămîntărilor şi nevoilor noastre actuale" (p. 20). Acelaşi gînditor adaugă: „studiul a ceea ce a fost devine mijlocul de a înţelege ceea ce va fi" *(Ibidem*, p. 22). I. Bădescu nu se referă la trecut uitînd prezentul. Dimpotrivă, acesta din urmă deţine un loc deosebit, chiar dacă nu manifest, de la prima şi pînă la ultima literă a cărţii sale. Într-adevăr, autorul ia în considerare, deliberat, starea de ansamblu a vieţii noastre culturale şi ideologice pe care o interpretează într-un anumit fel. În acelaşi timp, el nu poate ocoli (şi nici nu vrea să o facă) poziţiile particulare cristalizate mai mult sau mai puţin în linii de conduită, interpretare şi deschidere

culturală. Acestea s-au constituit *în* și se întrețin *prin* dialogul de idei ce se afirmă cînd mocnit, cînd ditirambic, cînd gentil, cînd ascuțit în jurul conceptelor de sincronism și protocronism și a diverselor lor sensuri reale și atribuite.

Deși nu refuză sincronismul, I. Bădescu adoptă o poziție partizană caracterizată prin supralicitarea protocronismului. Acest fapt rezultă cu claritate din substanța cărții sale, iar mai recent din răspunsul dat la critica lui N. Manolescu și din ultimele prezențe în „Luceafărul". Este nevoie de o precizare. Nu avem motive, de nici un fel, să punem sub semnul întrebării buna credință și bunele intenții ale lui I. Bădescu. El dorește o revalorificare cît mai deplină, în context european, a realizărilor din istoria culturii noastre și cu deosebire din epoca modernă, în spiritul căreia s-a afirmat personalitatea lui M. Eminescu. Totodată, speră într-o revizuire de către istoriografie a ierarhiilor de valoare din cultura europeană din epoca modernă ce să ne situeze pe un loc cît mai favorabil. Această afirmare pozitivă în structura de valori a popoarelor și națiunilor el o vrea reeditată și astăzi. Dorința autorului lucrării *Sincronism european*... izvorăște dintr-o firească mîndrie națională (nu numai dintr-o pasiune profesional-științifică). Modul particular de afirmare a acesteia, cu întreg cortegiul de idei și consecințe, nu se explică însă integral prin originea respectivă. Aici au intervenit, alături de elemente ce par a avea atributele obiectivității, și anumite puncte de vedere discutabile și chiar greșite, grevate de exagerări cu substrat nu doar gnoseologic ci și axiologic.

2. Premise epistemologice

Imaginea lui I. Bădescu despre epoca modernă are în centrul ei împărțirea vieții ei spirituale în două etape — și anume seria „culturi eroice" (sec. 19 pînă la Unire) și seria „culturii critice" (de la Unire încoace). Prima dintre ele este o „serie sincronizată cu Occidentul" (p. 37), iar cea de-a doua „un comandament național" (p. 37). De aici semnificația titlului lucrării sale: *Sincronismul european* înseamnă, îndeosebi, „cultura eroică", iar *cultura critică românească* exprimă protocronismul național. Conjuncția *și* implică succesiunea celor două serii. După cum vom vedea, titlul respectiv cuprinde în sine și anumite judecăți de valoare în favoarea „culturii critice".

Pentru a înțelege lucrarea lui I. Bădescu se cuvine să ținem seama de faptul că ea este o construcție teoretică, ridicată

pe anumite premise de natură epistemologică, dar și axiologică. În mod deosebit, este vorba de specificarea cuplului conceptual *sincronism-protocronism* și a sintagmei *paradigmă culturală*, asupra cărora mă voi opri în continuare.

Autorul pleacă de la o idee în esența ei corectă: „A postula sincronismul drept principiu explicativ ar echivala cu o pură tautologie: *sincronizarea culturilor este produsul sincronizării*" (p. 25). În antropologia actuală se aduce aceeași imputare difuziunii culturale. Difuziunea este incapabilă să explice o anumită trăsătură culturală: ea doar pasează problema „înapoi printr-o infinită regresie: A ⇌ B ⇌ C...?" (Marvin Harris, *The Rise of Anthropological Theory*, New York, Columbia University, 1970, p. 378). De aici el ajunge la o accepțiune ontologică a cuplului amintit. Sincronismul este înțeles ca totalitatea „contactelor dintre culturi și societăți" (p. 25), iar protocronismul ca ceea ce le conferă acestora „o identitate a lor proprie" (p. 25). Concluzia se impune de la sine: protocronismul are ascendență genetică față de corelativul lui și, totodată, „nu vom despărți sincronismul de protocronism, ci le vom considera două fațete ale aceleiași culturi" (p. 26). Acest fel de a privi conceptele respective, care nu are nemijlocit nimic de-a face cu factorul timp, se suprapune cu zona teoretică a unui alt cuplu: *intern și extern*, îndelung elaborat și discutat în filosofie, sociologie, filosofia istoriei. O temă favorită este aceea a relativității deosebirii dintre ele, pregnantă, dealtfel, în istoria celor trei provincii românești din secolul 19. De asemenea, punerea problemei în acest mod poate fi purtătoarea unor ambiguități. Specificarea amintită conține în stare embrionară o judecată de valoare discutabilă — și anume aceea că tot ce ține de latura internă a unei culturi se subsumează protocronismului avînd înțelesul obișnuit (axiologic și/sau cronologic). În sfîrșit trebuie remarcat faptul că, deși sincronismul nu explică prin el însuși un element oarecare de cultură, el trebuie luat în considerare cînd se analizează devenirea culturală într-o societate sau alta. În afară de elaborările culturale interne, prezintă o importanță cu totul aparte importul (sau imitația în care intervine sau nu o creație) de tehnici și idei dintr-o cultură în alta. Acesta este cazul alfabetului, hîrtiei, prafului de pușcă, culturii cafelei, cartofului, porumbului, tutunului etc. (Ruth Benedict, *The Growth of Culture*, în *Man, Culture and Society*, Ed. Harry L. Shapiro, New York, A. Galaxy Book, 1960, p. 190).

I. Bădescu nu se oprește însă la acest plan de determinare a respectivelor concepte. El se referă și la accepțiunile încetățenite în cultura noastră. Abordarea faptului cultural poate

fi nu numai morfologică („orice fenomen de sincronism cuprinde și elemente protocroniste", p. 28), ci și axiologică. În această situație, într-o serie istorică putem „stabili care dintre acestea [fapte culturale, n. ns.] se dovedește a fi căpătat expresia cea mai dezvoltată" (p. 28). Această perspectivă transformă elementele cuplului în discuție în procedee axiologice în compararea faptelor din aceeași serie. Protocronismul caută *„preponderențe valorice"* (p. 28). El nu neagă existența unei priorități temporale, dar afirmă că atenția sa e totuși concentrată asupra aspectelor axiologice.

Analiza acestor accepțiuni ridică unele semne de întrebare. Mă voi referi doar la două dintre ele. Specificarea cronologică e parcă subapreciată (p. 28). A spune că în seria temporală E, O, T, U litera E are prioritate nu este un lucru fără importanță. Această serie se poate referi la o suită de descoperiri avînd același obiect, iar literele țin locul țărilor, în care aceste acte s-au petrecut, trecute în ordinea cînd, de fiecare dată, s-a făcut descoperirea. Dat fiind faptul că are un conținut existențial, prioritatea în timp este determinabilă obiectiv. Ea conține implicată o „judecată de valoare" ce scapă negocierilor mai mult sau mai puțin subiective. Istoria științei (și artei) este plină de tabele cronologice indicînd descoperirile și invențiile (sau data creației artistice). Apoi, protocronismul și sincronismul nu sunt singurele relații posibile ale culturii cu timpul (bineînțeles, pe fondul unui proces de devenire istorică în care timpul e doar o dimensiune). Este cunoscută *postcronia* (adecvarea după ce a avut loc fenomenul cultural în altă societate; pe ea se bazează ideea lui C. Dobrogeanu-Gherea cu privire la socialismul în țările înapoiate) și *retrocronia* (o revenire la un stadiu depășit, de pildă, Restaurația). Este de reținut diversitatea posibilităților obiective deschise culturii în ceea ce privește relațiile ei cu timpul (un veritabil multicronism).

Cuplurilor conceptuale amintite nu li se poate descoperi înțelesul deplin atribuit de către I. Bădescu dacă nu luăm în considerare sintagma *paradigmă culturală*, folosită des ca un denominativ al „culturii critice". Se pleacă de la Th. S. Kuhn, cel care a făcut din paradigmă un concept des folosit și mult discutat. Dar din 21 de sensuri ale acestuia, semnalate de Margaret Masterman *(The Nature of a Paradigm*, în *Criticism and the Growth of Knowledge*, Ed. Imre Lakatos & Alan Musgrave, London, Cambridge University Press, 1974, p. 59—89) și grupate de ea (cu bunăvoință) în trei categorii, I. Bădescu ia doar două definiții și rămîne, în final, la una singură, pe care o și utilizează în corelație cu conceptul de *teorie*. Simultan,

el preia ideea după care mișcarea științei „nu poate fi înțeleasă la nivelul teoriilor științifice, ci într-un plan mai profund, și anume al dinamicii paradigmelor" (p. 29—30).

Distincția între teorie și paradigmă este însă relativă (dacă nu imposibilă). Este deseori o operațiune arbitrară a stabili granița între ele. Cum s-ar putea delimita „Sistemul tezelor explicativ-descriptive" ale unui fenomen real concret, să spunem un sat oarecare (adică teoria), și „modelul exemplar care a stat la baza analizei" (adică paradigma) problemelor apărute în cîmpul cunoașterii mediului rural? La rîndul lor, chiar paradigmele pot fi de diferite grade de cuprindere și se pot raporta unele la altele ca teoria față de paradigmă. Dificultatea amintită rezultă și dintr-un exemplu dat de I. Bădescu. „Marx, spune el, alături de teoria sa din *Capitalul*, a dezvoltat o concepție proprie — materialismul istoric" (p. 31). Despre ce teorie este vorba (a valorii, a plusvalorii, a acumulării etc.)? Apoi, *Capitalul* nu e o dovedire și dezvoltare a concepției lui Marx prin studiul larg al unei societăți date? Poate tocmai de aceea L. Althusser a acordat o atît de mare atenție acestei opere.

Probleme ridică și punerea lîngă conceptul de paradigmă a atributului *culturală* și tendința de identificare a *revoluțiilor culturale* cu cele *științifice*. Th. S. Kuhn se referă la domeniul cunoașterii științifice (ce urmărește descrierea, înțelegerea și explicarea obiectivă a realității). A vorbi despre o paradigmă culturală înseamnă a trece în zonele ideologicului, unde sunt și se afirmă opinii, credințe, valori, norme exprimînd interesele anumitor grupuri etc. Se poate admite existența, într-o anumită cultură sau într-o anumită societate și la un anumit moment dat, a unei „direcții" (cum ar fi spus T. Maiorescu) care să exprime trăsături particulare, comune științei și ideologicului. Unei asemenea „direcții" i se potrivește, parcă, mai bine un termen avînd de acum o circulație internațională: Weltanschauung. În domeniul științelor socio-umane (o zonă unde se amalgamează elemente de știință cu cele de ideologie) și al ideologiei în general schimbarea nu se produce din paradigmă în paradigmă, după modelul lui Th. S. Kuhn. Aici există o mulțime de „paradigme" (de exemplu, la sociologia contemporană: acționalismul, structuralismul, interacționalismul simbolic, marxismul, teoria sistemică etc.; faptul este evident și în cazul orientărilor din cultura noastră din secolul 19 între care se stabilesc relații variate de apropiere, dar și de opoziție. În acest caz, „revoluția" ar putea consta în obținerea unei superparadigme, în subordonarea de către o paradigmă a tuturor celorlalte, în realizarea unor punți

între cîteva sau între toate paradigmele etc. Oricum, procesul schimbării culturii (nu doar al științei) este incomparabil mai complex decît cel pe care îl oferă distincția dintre teorie și paradigmă și raportul dintre ele.

Esențială pentru poziția autorului este punerea în contact a cuplului sincronism-protocronism cu conceptele de teorie și paradigmă. Delimitarea între acestea din urmă „este pe *deplin valabilă* [subl. ns.] în cazul general al mișcării culturii. Influențele între culturi se propagă uneori într-un «strat» care nu afectează paradigma culturii respective, dar alteori o poate afecta. În această din urmă situație putem accepta ideea că influențele au un rol în accelerarea procesului de destrămare sau de constituire a unei paradigme culturale, dar în nici un caz nu putem acorda acestor influențe statutul de factor generator al unei noi paradigme culturale. Această din urmă poziție este adoptată de către Lovinescu" (p. 35).

După cum se poate constata, I. Bădescu limitează influențele dintre culturi (sau sincronismul) la planul teoriilor care pot influența sau nu paradigma, dar în *nici un caz* nu o determină. Stratul paradigmelor culturale cade sub incidența protocronismului. Aici își află rădăcinile și modul de rezolvare a raportului dintre *imitație și creație*. Imitația e privită ca un „transfer de teorie dintr-o arie de fapte într-alta aparținînd aceleiași «familii» tipologice" (p. 38). În schimb, creația intervine atunci cînd „cercetarea utilizează *paradigma* în procesul de reconstrucție a teoriei în conformitate cu legitățile istorice («regionale») ale fenomenelor" (p. 38). Doar în acest cadru și în acest proces se pune, pare-se, problema protocronismului înțeles ca o preponderență valorică și/sau prioritate cronologică.

După părerea lui I. Bădescu „cultura critică" românească este protocronistă, dincolo de orice judecată de valoare, într-un dublu sens: reprezintă o cultură internă și nu doar un ansamblu de relații cu alte culturi, și s-a constituit într-o paradigmă culturală independentă fundamental de teoriile apărute la incidența unor culturi diferite. Dar „cultura critică" a fost și o „cultură de creație" într-o serie europeană și chiar transeuropeană. Pe această ultimă cale I. Bădescu a construit un protocronism circumscris în cadrele obișnuite ale termenului.

3. Eminescu și marxismul

Înțelegînd într-un anumit mod conceptele de teorie și paradigmă, I. Bădescu privește *Capitalul* ca fiind teoria lui K. Marx, iar materialismul istoric drept paradigma sa. Antidogmatic și curajos el spune: „În cadrul concepției materialist-istorice nu există nici o teorie, nici chiar a lui Marx, care să dețină monopolul adevărului" (p. 38). Concret, cînd vorbește despre teoria lui K. Marx el are (nemotivat) în vedere (doar!) modul în care acesta a privit capitalismul din metropole. I. Bădescu consideră că ceea ce a înlăturat „monopolul" viziunii clasice asupra capitalismului, în afară de încercarea lui Marx însuși de a interpreta calea Rusiei vis-à-vis de capitalism, este imaginea românească referitoare la geneza capitalismului în zona răsăriteană. În acest din urmă caz, receptarea lui Marx nu a fost una de tip dogmatic („constînd în absolutizarea teoriei sale"), ci una de tip creator „constînd în folosirea *concepției* materialismului istoric în actul de elaborare a unor teorii sociologice cu caracter «regional» și deci cu valabilitate restrînsă la societatea care face sau a făcut obiectul acelei teorii" (p. 39). O consecință a acestei realizări e retroactivă: ideile create în alte arii și la alți creatori pot „să contribuie la transformarea și îmbogățirea teoriei însăși" (p. 38).

În această „atmosferă" de idei se înscrie organic citatul folosit de N. Manolescu în critica sa: „Este deosebit de semnificativ pentru obiectivul urmărit de noi faptul dovedit de Marx (vezi scrisoarea către Vera Zasulici) că sociologia materialist-istorică a epocii moderne în Europa de răsărit este sociologia trendului istoric al periferializării acestei arii. Suntem datori, în actualul context al sociologiei mondiale, să demonstrăm că adevăratul întemeietor al acestei sociologii a fost Mihai Eminescu" (p. 40). Ținînd seama de cele spuse mai înainte, putem deduce următoarele: sociologia materialist-dialectică a epocii moderne în Europa de răsărit este o teorie complementară a *Capitalului;* sociologia de tipul amintit este pînă acum constituită din două creații — a lui K. Marx din scrisoarea către Vera Zasulici și a lui Mihai Eminescu. Fără nici un dubiu sociologia marelui poet apare în *Sincronism european....* ca o sociologie materialist-istorică a Europei de răsărit (sociologie critică sau sociologia periferializării acestei arii) ce surclasează ideile lui Marx despre această problemă. Privind lucrurile în acest fel, I. Bădescu deschide o pistă ce pare interesantă și lipsită de complexe ideologice în valorificarea gîndirii sociologice a lui M. Eminescu. Folosirea atribu-

tului materialist-istorică deranjează doar în cazul în care muți discuția într-un alt registru teoretic decît cel folosit de I. Bădescu. Este știut din premisele lui epistemologice că el întrebuințează acest atribut avînd în vedere paradigma (nu teoria) lui K. Marx, adică o anumită perspectivă luată drept bază a analizei problemelor și identificabilă cu orientarea științifică. De altfel G. Călinescu, în cunoscuta lui monografie spunea: „Este, *nici vorbă* [subl. ns.] în doctrina politică a lui Eminescu o nuanță de materialism istoric" *(Opera lui Mihai Eminescu*, București, Editura pentru literatură, 1969, p. 354).

Altele sunt însă punctele nevralgice ale felului în care I. Bădescu îl leagă pe M. Eminescu de K. Marx. Mai întîi, integrarea sociologiei respective în seria teoretică mai largă a analizei „civilizației capitaliste" schimbă termenii judecăților de valoare într-o direcție *ce este*, nu doar pare, greșită. În al doilea rînd, introducerea ideilor lui K. Marx dintr-o scrisoare din 1881 în schema evolutivă a sociologiei epocii moderne din Europa de răsărit este cel puțin exagerată.

Despre „civilizația capitalistă" există, după părerea lui I. Bădescu, trei tipuri de teorii: ale capitalismului metropolitan dezvoltate de A. Smith, List, Marx, Ricardo, Sombart; ale „dezvoltării și penetrației capitalismului în aria european-răsăriteană [creația românească, n. ns.]" (p. 29) și, în sfîrșit, ale „capitalismului periferial" latino-american și afro-asiatic. Între ele se stabilesc următoarele raporturi: „teoriile românești sunt protocronice în raport cu cele afro-asiatice cronologic și axiologic (în special prin Eminescu și Gherea), dar nu sunt protocronice cronologic față de teoriile occidentale, ci *numai axiologic* [subl. ns.]" (p. 29). Dacă ținem seama că după I. Bădescu protocronismul axiologic înseamnă preponderență valorică (elementul respectiv din serie „a căpătat expresia cea mai dezvoltată", p. 28) ajungem la concluzia că sociologia lui M. Eminescu, referitoare la civilizația capitalistă, este valoric (după ce criteriu anume nu aflăm) superioară economiștilor englezi, lui List, Marx, Sombart. În principiu, am putea accepta că M. Eminescu este creatorul sociologiei capitalismului din răsăritul Europei, deși exagerăm și în acest caz neluînd în considerare alte producții teoretice care, probabil, au existat în această zonă. Dar a merge pînă la a afirma că el a oferit cea mai dezvoltată imagine a capitalismului (și nu numai a unei expresii regionale a acestuia) este mult prea mult.

Pentru a-l pune cap de listă pe K. Marx în sociologia capitalismului din Europa răsăriteană I. Bădescu se referă la scrisoarea trimisă lui Vera Zasulici. În acest loc, se spune, Marx enunță „pe terenul analizei sociologico-istorice ideea caracterului strict «regional» al teoriei din *Capitalul*" (p. 40). El sesizează *o altă direcție* de evoluție. „În plus, el indică și calea posibilă a *implantării artificiale*, prin *orbitare* a capitalismului ca ducînd la o formă parazitară. . ." (p. 40). Cel care va încerca să verifice citatele din textul lui K. Marx cu cele din lucrarea lui I. Bădescu și cu deducțiile lui poate ajunge la o stare vecină cu exasperarea. Mai întîi trimiterile bibliografice (atunci cînd ele există) nu sunt făcute după regulile obișnuite. I. Bădescu trimite cititorul la o „precizie", cuprinsă între 21 de pagini și un volum întreg din Operele lui Marx și Engels (p. 46). În al doilea rînd, I. Bădescu nu utilizează propriu-zis răspunsul trimis lui Vera Zasulici. El se folosește de ciornele acestei scrisori. Citatele (de pildă, de la p. 39) sunt reproduse greșit, cu schimbări de sens. În al treilea rînd, el folosește arbitrar textul lui K. Marx urmărind să-i atribuie nemotivat semnificații ce exprimă poziția sa proprie. În scrisoarea trimisă lui Vera Zasulici, după ce a scris patru ciorne lungi din care apoi a selectat cu foarte mare prudență un text destul de scurt, nu apare ideea suprasolicitată de I. Bădescu după care K. Marx se „desparte" de teoria sa despre capitalism.

K. Marx nu a putut restrînge în *Capitalul* fatalitatea istorică a mișcării capitaliste la țările Europei occidentale. În toate ciornele precum și în scrisoare pune această sintagmă în ghilimele, ceea ce omite I. Bădescu din citatul reprodus în *Sincronism european*... Se alterează astfel poziția de principiu a lui K. Marx ce nu a crezut nicicînd în inevitabilitatea istorică a capitalismului. În scrisoarea amintită, în mod prudent el admite că obștea *(dacă* va înlătura influențele dăunătoare ce o asaltează, din toate părțile, probabil și cele capitaliste) „este punctul de sprijin al regenerării sociale a Rusiei" (Marx și Engels, *Opere*, vol. 19, București, Ed. Politică, 1964, p. 257). Totodată el nu neagă posibilitatea reală a disoluției obștei prin capitalism. Există două căi de trecere la proprietatea capitalistă, spune K. Marx: transformarea unei forme de proprietate privată într-o altă formă de proprietate privată (verificată în Europa apuseană) și transformarea proprietății comune de obște în proprietate privată (posibilă în Rusia). În ciorne, el privea, anticipînd, ca fiind interdependente ruinarea proprietății de obște și transformarea marei majorități a țăranilor în muncitori salariați *(Ibidem*, p. 428). În acest proces, K. Marx imagina un rol aparte statului care, după model occidental, prin intermediari neproductivi ar fi urmat să jefuiască roadele agriculturii. Aceste idei semielaborate și de nivel ipotetic nu pot fi o *dovadă*, așa cum spune I. Bădescu,

în sensul că sociologia materialist-istorică a epocii moderne în Europa de răsărit este „o sociologie a trendului istoric al periferializării acestei arii" (p. 40). Să nu uităm că Marx, tot cam în aceiaşi ani, a prezis şi victoria turcilor în războiul din 1877 ce urma să ducă direct la revoluţie în Rusia!

Acelaşi procedeu de manipulare a textelor este folosit şi în cazul scrisorii trimise de Fr. Engels lui Ioan Nădejde în 1888. I. Bădescu spune că acesta „dezvoltă teoria «revoluţiei sociale» într-o direcţie nouă. Pentru Engels, «revoluţia naţională» este parte constitutivă a revoluţiei sociale, punct de început al procesului revoluţiei sociale" (p. 41). Este însă ştiut că Marx cu mult timp înainte a legat problema revoluţiei în Anglia de lupta naţională a poporului irlandez. Lovitura decisivă trebuia dată în Irlanda. Apoi, consideraţiile lui F. Engels despre situaţia imperiilor şi starea naţionalităţilor din această parte a Europei trebuie privite nu ca o teorie de sine stătătoare, ci ca una în legătură cu alte zone ale gîndirii sale (o teorie de nivel mai general, dar nu neapărat o paradigmă). Fr. Engels (ca şi K. Marx) după modelul lui Hegel a susţinut şi el teoria greşită a împărţirii naţiunilor în *cu istorie* şi *fără istorie* (sau aistorice). Să fie scrisoarea către Ioan Nadejde o dovadă că, în sfîrşit, F. Engels ne consideră şi pe noi o naţiune istorică?

Stranie este aducerea fără nici o rezervă, într-o carte cu deschidere spre nou şi naţional, a unui lung citat din R. Luxemburg. Aceasta ştiindu-se atitudinea teoretică uneori confuză, alteori greşită şi mai totdeauna dogmatică în problema naţională, în general, şi a independenţei Poloniei, în special. Preluarea teoriilor de oriunde (cazul lui M. Manoilescu e un alt exemplu, dar nu ultimul) şi oricum, nu aduce doar servicii unei „paradigme culturale", indiferent cît este de aleasă linia tradiţiilor pe care le continuă.

4. Eminescu şi Alexis de Tocqueville

Fără reţineri, putem fi de acord cu ideea (afirmată nu de astăzi) conform căreia există o legătură strînsă, şi deloc periferică, între gîndirea social-politică a lui M. Eminescu şi sociologie. În această ordine de idei se cuvine a fi apreciată străduinţa tenace şi inventivă a lui I. Bădescu de a reconstrui dintr-o perspectivă contemporană sistemul teoretic al ideilor sociologice ale marelui poet şi, totodată, încercarea sa unică de a înălţa acest sistem la rangul de ideologie centrală, dacă nu totală a epocii moderne a ţării noastre. Apreciez cu

toată responsabilitatea şi ştiinţa că ideile de sociologie critică ale lui M. Eminescu au realmente o mare valoare de cunoaştere pentru istoricul, politologul şi sociologul de astăzi ce încearcă să înţeleagă epoca modernă a României. Dacă guvernele vremii ar fi ţinut seama de ele, nu ar fi fost exclus ca funcţionalitatea societăţii noastre să fi crescut, îndeosebi în favoarea intereselor ţărănimii. De asemenea, consider că este necesar să atragem atenţia asupra unor limite şi aprecieri dogmatice existente în operele clasicilor liberalismului (Şt. Zeletin şi E. Lovinescu) la adresa sociologiei lui M. Eminescu. Menţionez, printre altele, contribuţia teoretică de certă calitate în structura valorică a vremii, aria largă şi modernă de probleme abordate de către poet (partid politic, relaţii dintre partide, învăţămînt, birocraţie, demagogie, revoluţie, reacţiune, stat, naţiune, independenţă ş.a.), claritatea conceptuală („Cuvintele au înţelesul lor. Dacă acum le dăm un înţeles, acum un altul, nici o discuţie nu e cu putinţă", *Opere*, vol. XI, p. 258), folosirea unor variate surse de informare şi metode de cercetare proprie, strînsa legătură dintre consideraţiile teoretice şi situaţia ţării noastre.

Ideile social-politice ale lui M. Eminescu au fost supuse, în decursul istoriei, unor variate interpretări critice. I. Bădescu ia în considerare, cu predilecţie, *paseismul* şi *racordarea la ideologia romantică,* încercînd să le tocească tăişul printr-o densă şi elaborată motivaţie. Nu acelaşi lucru poate fi spus despre alte critici adresate lui M. Eminescu, nelipsite de o oarecare întemeiere, cum ar fi anumite accente în caracterizarea făcută străinilor şi tendinţa, e drept nu întotdeauna clară, a identificării acestora cu pătura superpusă. De asemenea nu se spune nimic despre legătura dintre spiritul naţional şi biserica ortodoxă. Apoi, „acuzaţia" adusă Junimii şi lui M. Eminescu de către Şt. Zeletin că susţin forme „goale", importate, nu este total lipsită de sens. Interesant, ca sugestie, în această privinţă, mi se pare articolul lui T. Vianu din „Kalende" (martie 1943) avînd titlul *Titu Maiorescu şi gîndirea post-revoluţionară.* El îi are în vedere pe E. Burke, Joseph de Maistre, Auguste Comte, Hegel. În ce raporturi s-a aflat poetul cu această gîndire? Problema merită o atenţie aparte.

În scrierile teoretico-publicistice, M. Eminescu a fost alături de cele 3/4 din populaţia ţării, adică de ţărănime. A făcut-o cu o vigoare, cu o adîncime şi cu un patriotism rar întîlnite. Astfel stînd lucrurile, încercînd să-i apreciem sociologia, se impun ca motivate ştiinţific şi drepte axiologic calificativele de *revoluţionară* şi *naţională* (în sensul bun al cuvîntului). În raport cu această evidenţă istorică oricare alte

judecăți de valoare, făcute indiferent din ce parte a registrului politic al vremii, sunt părtinitoare unor interese de grup practic nesemnificative pentru destinul națiunii și poporului român. Cu atît mai puțin s-ar putea justifica așa ceva prin raportarea la prezent.

Ceea ce pare cu totul real și deosebit de interesant epistemologic este faptul că poziția susținută de M. Eminescu s-a afirmat în unele cazuri printr-un conținut de idei ce aparține, oricît de ciudat ar părea, orientării conservatoriste din sociologie. Explicația acestei situații constă în aceea că ideologia țărănimii, nici la noi nici în altă parte, nu ajunsese la o maturitate teoretică aptă să concureze cu succes liberalismul. Cei care au realizat acest lucru au fost tocmai postrevoluționarii, conservatorii din sociologie. Aceeași performanță a realizat-o și K. Marx, însă socialismul lui, așa cum l-a cunoscut M. Eminescu, și-ar fi dorit ruinarea și proletarizarea celor 3/4 din populația țării pentru a ajunge la o nouă societate. O asemenea perspectivă sumbră și dramatică nu putea să accepte poetul nostru, și nu numai el, în jurul lui 1880. În același timp, apelul la ideile sociologiei conservatoare l-a apropiat pe M. Eminescu de adversarii politici direcți ai burgheziei noastre. Așa s-a întîlnit la „Timpul", printr-un paradox, M. Eminescu, tribun organic al țărănimii, cu necesitățile imediate ale luptei politice duse de partidul conservator împotriva liberalilor.

Dincolo de unele asemănări între ideile lui M. Eminescu și tezele principale ale conservatorismului (prioritatea socialului față de individ, interdependența funcțională a elementelor sociale, necesitatea sacrului, asociația intermediară, ierarhia, spectrul dezorganizării sociale, istoricismul — așa cum au fost surprinse de Robert Nisbet, în *Conservatorism*, din *A History of Sociological Analyses*, Tom Bottomore & Robert Nisbert, Editors, New York, Basic Books, Inc., 1978) se află o deosebire fundamentală. Gunnar Myrdal referindu-se la aripa conservatoare din sociologie spune că a profitat de realismul ei și s-a abținut „să facă speculații asupra unei «ordini naturale» alta decît cea existentă; ea a studiat societatea așa cum a fost și de fapt a pus bazele științelor sociale moderne" (*Ibidem*, p. 80). M. Eminescu a preluat unele idei de la conservatori pe calea apropierii sociologiei de știință, și a criticii liberalismului extremist, dar, totodată, s-a deosebit de aceștia printr-o trăsătură principală. El a crezut într-o altă societate decît cea existentă — și anume într-una în care țărănimea și națiunea să aibă un loc demn. Nu a privit (din motivul arătat deja) spre viitor prin ideile socialiste, ci spre un *viitor*

mare bazat pe un *trecut mare*. „În mod natural nici n-ar putea exista socialism la noi (...) chestiunea socială începe prin a fi o chestiune agrară" (*Opera politică*, Vol. II: 1880—1883, București, Cugetarea, 1941, p. 226).

Dintre reprezentanții orientării amintite cel mai mult se pare că l-a influențat Alexis de Tocqueville (pe care I. Bădescu îl amintește doar în treacăt). S-a afirmat în sociologie, începînd din 1835, prin publicarea lucrării sale despre democrația în America. În 27 ianuarie 1848, în Parlament, a ținut o cuvîntare în care a prezis revoluția: „Cred că dormim pe un vulcan", a spus el. Ca ministru al afacerilor străine, l-a avut ca secretar pe Joseph-Arthur de Gobineau, cunoscut și el în științele sociale. În 1856 a început să publice *L'Ancien Régime et La Révolution*. *Souvenirs* despre 1848 apare postum, 1893. Despre această carte se spune nu numai că e comparabilă cu *18 Brumar* și *Luptele de clasă din Franța* ale lui K. Marx dar „infinit superioară" acestora (J. P. Mayer, Introduction, în A. de Tocqueville, *Recollections*, New York, Anchor Books, 1971, p. XVII).

Cunoaștem două articole în care numele sociologului francez este citat: *Moldova și ideile liberale* și *Reacțiunea noastră*. Astfel în prima referire se face o critică antirevoluționară capitalismului identificat cu despotismul. M. Eminescu spune în încheiere: „Cine nu vede în aceste șiruri icoana fidelă a societății noastre lipsite de aristocrație, democrație în adevăr, dar supuse despotismului unui om ca d-l Brătianu, despotism pospăit cu fraze liberale, cu păzirea formelor exterioare?" (*Opera politică*, Vol. II, p. 138). În al doilea articol, citîndu-l pe Tocqueville, critică gustul „depravat pentru libertate ce împinge pe cei slabi de-a voi s-atingă nivelul celor tari" ce constituie „patima de căpetenie a roșilor noștri" (*Ibidem*, p. 145). Legătura dintre imaginea lui A. de Tocqueville asupra absolutismului din Franța și societatea noastră din 1866 o face și Șt. Zeletin (*Neoliberalismul*, p. 10).

Cine citește cartea *L'Ancien Régime* ... își poate da seama de soliditatea concepției și metodei folosite de autor în analiza și înțelegerea societății ce a făcut Revoluția din 1789. Prin ea sociologul francez a putut exercita o influență pozitivă asupra lui M. Eminescu. A. de Tocqueville a făcut o distincție clară între istorie și sociologie: *L'Ancien Régime* ... nu este „o istorie a revoluției", „c'est une étude sur cette révolution" (*Oeuvres Complètes*, IV, Paris, Calmann Lévy, 1877, p. I). În intenția unui studiu obiectiv: „Pentru a înțelege bine atît revoluția cît și opera ei, trebuie să uităm un moment Franța pe care o vedem și să interogăm în mormîntul ei Franța care nu mai

există" *(Ibidem,* p. II). Vreau „să intru pînă în inima vechiului regim" *(Ibidem* p. III). Folosind intens conceptul de clasă socială și prezentînd o structură de clasă plauzibilă, A. de Tocqueville pune în centrul atenției sale analiza suprastructurii politice din punctul de vedere al relației ei cu democrația (exprimată în 1789 prin cuplul conceptual libertate-despotism). Sugestivă și apropiată de ceea ce a făcut M. Eminescu referindu-se la epoca voivodală mi se pare etapizarea istoriei Franței: la început, vechiul regim cu legile lui tradiționale și verificate de vreme; a venit Revoluția în care francezii păreau a dori să omoare întreg trecutul; în sfîrșit, a sosit timpul cînd ei au început să reconsidere vechiul regim și să ia din ceea ce el a lăsat. *(Ibidem,* p. IV și V). Dinspre sociologul francez ar fi putut veni spre M. Eminescu preferința pentru studiul partidelor politice, a oamenilor de litere, aprecierea monarhiei, deplîngerea lipsei de unitate dintre clasele societății, critica venalității funcționarilor etc.

Teoriile sociologice ale lui M. Eminescu nu doar prin „straturile" lor periferice par a fi legate de gîndirea europeană printr-un sincronism fertil. Cum ideologia timpului nu era unitară, M. Eminescu s-a aflat în strania situație, de altfel explicabilă, de a critica neiertător împrumutul din cultura franceză, dar în același timp să-l și practice cu satisfacție.

5. „savoir c'est prévoir"...

M. Eminescu folosește în scrierile lui social-politice atributul *pozitiv*. Dacă luăm în considerare și felul în care privește cunoașterea socială, aprecierea făcută de I. Bădescu sociologiei lui ca fiind o sociologie pozitivă pare întru totul firească. Alte lucruri sunt nefirești: omiterea lui Auguste Comte și identificarea sociologiei pozitive cu sociologia științifică (p. 289).

Cu puțin timp înainte de moarte, M. Eminescu a spus într-un articol de-al său că pozitivismul lui Auguste Comte nu face nici un progres *(Opere,* ed. I. Crețu, IV, p. 569). Este un indiciu clar că poetul a cunoscut gîndirea celui care a întemeiat pozitivismul (și el un conservator) și l-a interesat evoluția liniei lui de gîndire, dacă nu în variantă franceză atunci sigur în cea britanică (John Stuart Mill).

Autorul cărții *Sincronism european*... ajunge să spună despre sociologia poetului că e una pozitivă interpretînd un text eminescian: „«a cita fapte exacte și a le da o formulă generală» — iată într-adevăr trăsătura esențială a sociologiei pozitive" (p. 298). Auguste Comte a vorbit înaintea lui, în *Cours de philosophie positive,* de reducerea faptelor la termenii lor reali stabiliți prin observație și despre nevoia legării lor de cîteva adevăruri generale. Pozitivismului îi este caracteristică nu numai obsesia exactității. El se manifestă și printr-un reducționism epistemologic: științele despre societate și om și cele ale naturii sunt identice sub raportul cunoașterii. El apare și în articolele lui M. Eminescu. Iată un citat: „Dacă privim regularitatea fenomenelor lumii siderale și o comparăm cu nestatornicia sorții omenești, am putea crede că altceva se petrece în ceruri, altceva pe pămînt. Cu toate acestea precum o lege eternă mișcă universul deasupra capetelor noastre, precum puterea gravitațiunii le face pe toate să plutească cu repejune în chaos, tot astfel alte legi, mai greu de cunoscut, dar supuse aceleiași necesități, de la care nu este nici abatere, nici excepție, guvernează oamenii și societățile" *(Scrieri politice,* ed. D. Murărașu, Craiova, Scrisul românesc, 1931, p. 334). Mai mult, M. Eminescu leagă exactitatea de științele naturii: „Ne mărginim la constatarea de fapte exacte și la rezumarea lor în adevăruri generale; metodul nostru e cel urmat în științe în genere, în cele ale naturii îndeosebi" *(Ibidem,* p. 284).

Aspirația, în sociologie, spre o obiectivitate de genul celeia din științele naturii e și ea proprie pozitivismului. Indiferent dacă e amic sau adversar, român sau străin, spunea M. Eminescu „Adevărul spus de noi rămîne același pentru toți" *(Ibidem,* p. 284). El revine în *Manuscrise* asupra acestei probleme recunoscînd faptul că „Sociologia e între toate științele" unica ce „atinge interesele oamenilor, sentimentele și prejudecățile lor" *(Opere,* vol. XIV, p. 911). Dar, pozitivist, el crede într-un adevăr dincolo de interesele de clasă sau politice. De asemenea, pozitivismul se opune metafizicii (în sens de speculație). Cursul spiritului uman urmează, după Auguste Comte, trei stadii: teologic, metafizic și științific (sau pozitivist). Găsim și la M. Eminescu prezentă această evoluție deși nu este dusă pînă acolo încît să aprecieze și să prevadă instaurarea la noi a unui spirit pozitivist ce să disloce religia tradițională. Respingerea metafizicii ține de nevoile criticii politice formulate împotriva roșilor. Auguste Comte nu a fost prea încîntat de instituțiile liberale pe care „le-a privit ca fiind legate de spiritul critic, metafizic și prin urmare anarhist" (Raymond Aron, *Main Currents in Sociological Thought,* I, New York, Anchor Books, 1968, p. 304), și a făcut un port-drapel din cunoașterea pozitivă. M. Eminescu la rîndul lui opunea demagogiei și speculației împrumutate faptul „pozitiv".

Poetul nostru iese însă din cadrele pozitivismului și îl depășește spre o înțelegere oarecum materialistă a societății. Acest lucru rezultă din aceea că el atribuie conceptului central al gîndirii lui A. Comte nu doar un sens epistemologic, ci și unul ontologic. Pozitiv este după M. Eminescu ceea ce are *temei* în existența și devenirea socialului. El ajunge la această teză plecînd de la gîndirea reprezentanților economiei politice clasice din Anglia, care a elaborat noțiunea de muncă și i-a arătat substratul vital pentru societate și om (el îi citește pe aceștia, vezi *Opere,* vol. 14, p. 938). După părerea sa, clasele ce augmentează prin munca lor valoarea producției naționale sunt *clase pozitive*. Teoria compensației nu este altceva decît un raport între un fapt pozitiv (munca) și consumul neproductiv sau, altfel spus, între clasele pozitive și pătura ce stă deasupra, respectiv *pătura superpusă*. Aci nu e vorba de suprapunere, ci de ceva ce iese din cadrele pozitivismului și se opune lui, devenind un „metafizic" existențial.

Dacă vrem să susținem că sociologia lui M. Eminescu e științifică, atunci trebuie să recunoaștem că această apreciere se motivează și prin aceea că el tinde și reușește să evadeze din cadrele pozitivismului. Sociologia științifică e mai mult o aspirație în substanța căreia contribuția lui A. Comte e o tentativă pe care poetul nostru o duce mai departe. În discursul lui I. Bădescu s-a infiltrat în acest loc un dezacord teoretic. Dacă sociologia e științifică, atunci nu se poate vorbi de un protocronism axiologic românesc, ci doar despre o acumulare (succesiune temporală) pe linia dezvoltării ei (eventual întreruptă, din cînd în cînd, de ceea ce Th. S. Kuhn numea revoluție).

Este cunoscută afirmația lui A. Comte: „savoir c'est prévoir, prévoir c'est pouvoir". Și-a pus M. Eminescu problema prevederii viitorului? El a cunoscut ideile lui J. S. Mill și i-a plăcut în mod deosebit un citat: „Există alți logicieni politici care privesc știința de a guverna ca o ramură a științelor naturale" (*Scrieri politice,* p. 307). Aici e direct implicată ideea raportului dintre a ști, a prevedea și a putea.

M. Eminescu înțelege previziunea în mai multe feluri. Mai întîi, se remarcă cea realistă, formulată pe baza unei coincidențe între dorințe, faptele istorice și mersul curent al vieții sociale. Aici intră ideea eliberării Transilvaniei. În al doilea rînd, el își imaginează un viitor înălțător întemeindu-se mai mult pe dorință și *trecutul mare,* decît pe elemente de cunoaștere. Ca exemplu, trebuie arătată misia poporului nostru de a stabili „ordinea" și de a așeza „un strat de cultură omenească la gurile Dunării" (*Scrieri politice,* p. 558). În al treilea rînd,

ei o crede ca pe o fatalitate defavorabilă (distopie). „Poporul nostru este pus tocmai ca o muche de despărțire între furtuna ce vine din apus pentru a întîmpina pe cea din răsărit" (*Ibidem,* p. 336). În aceste condiții, orice am face rezultatul evenimentelor va fi „stabilirea unei preponderențe politice, pururea fatală nouă, chiar dacă nu ne-ar amenința cu nimicirea totală" (*Ibidem,* p. 336).

Plecînd de la gîndirea lui M. Eminescu, I. Bădescu nu poate ocoli problema viitorului nostru. Modul în care a rezolvat-o nu mi se pare legat de spiritul ideilor social-politice ale poetului. El seamănă cu o profeție ce, pe o cale nu tocmai ocolită, ne aduce în primplanul istoriei, dîndu-ne misiunea de regeneratori ai civilizației mondiale. Ne aflăm în prezența unui protocronism planetar de valoare epocală pentru istoria omenirii, însă greu de admis sub raportul plauzibilului indiferent de frumusețea și provocarea lui afectivă și persuasivă.

Vorbind despre spiritul capitalismului (cu trimiteri la E. László, E. Fromm, P. Sorokin) I. Bădescu spune că el conține o contradicție antagonică între conduitele senzualist-empirice (apriga căutare a cîștigului) și latura sa raționalistă (o întreprindere mereu reînnoită și o activitate tot mai intensă). În epoca feudală au fost manifeste conduitele senzualist-empirice. Între secolele 17 și 19 „lumea europeană a înălțat o nouă paradigmă dominată de spiritul capitalist (latura lui rațională). În secolul 20 se extind conduitele senzualist-empirice." În felul acesta „Paradigma occidentalismului burghez rațional, cu «bolta» simbolurilor sale s-a prăbușit" (p. 159). Într-un asemenea caz, „omenirea este în situația de a se mobiliza într-un amplu efort de creație colectivă pentru a realiza un nou tip de paradigmă culturală, ori mai multe tipuri... În acest efort de reconstrucție pluralistă a ordinii culturale popoarele vor parcurge un stadiu de valorificare mai adîncă a *stratului arhaic* care deține un «strat» de universalitate preindustrială propriu populațiilor țărănești. Numai astfel se va atinge o nouă paradigmă, care va încorpora alături de valoarea *culturii instrumentale* a industrialismului (principala achiziție a epocii capitaliste) și valoarea naturii, așa cum a fost ea asimilată în conduitele sociale ale țărănimii europene. În acest proces probabil că rolul societăților mici, al ariilor care au rămas în așa-zisa «periferie» a sistemului industrialismului global, va fi foarte mare. Vom asista la o relansare a civilizației în acea zonă a lumii care va reuși să reintegreze valoarea naturii în paradigma cultural-simbolică" (p. 160). Orice comentariu pare a fi de prisos!

Totuși s-ar cuveni să spunem că o nouă raționalitate istorică nu se poate limita la perfecționarea raportului omului cu natura în conformitate cu un arhetip țărănesc (un gen de rousseauism *sui generis* sau de romantism voievodal autohton). Hotărîtoare este structura economică și socială a țărilor lumii (problema inegalității mondiale) și relația omului cu acele creații ce îl pun într-o stare absolută de aliniere socială (statul exploatator, birocratic și totalitar) și îi periclitează existența ca specie (mijloace militare de distrugere). Ansamblul și variația acestor parametri influențează și viitorul nostru.

6. G. Ibrăileanu

G. Ibrăileanu se bucură de o poziție privilegiată în lucrarea *Sincronism european*... spre deosebire de Șt. Zeletin și E. Lovinescu față de care se ia o atitudine critică aspră. Referirile lui I. Bădescu la autorul *Adelei* sunt total favorabile. Prețul îl reprezintă omisiunea unor elemente, în parte fundamentale, ce nu-i sunt tocmai potrivite ideilor proprii despre epoca modernă și sociologia lui M. Eminescu. Aprecierile scot în relief (dar nu în toate semnificațiile lui autentice) faptul că G. Ibrăileanu a menționat „importanța factorului intern — «spiritul» critic în renașterea unei culturi" (p. 25), a exprimat nevoia preluării selective din alte culturi, respectînd cerințele sufletului românesc și, în sfîrșit, a recunoscut nu doar imitația ci și creația. Perspectiva criticului literar despre fenomenele de sincronism și protocronism și epoca în discuție este însă mult mai completă. Ea constituie o abordare originală și deosebit de actuală sub raport teoretic și metodologic a societății românești din secolul 19. În cadrele ei se îmbină interdisciplinar linii de cercetare ce pornesc dinspre istoria culturii, sociologia culturii, psihologia socială a culturii. Avînd în vedere toate acestea, se cuvine să-i acordăm toată atenția.

G. Ibrăileanu a fost un intelectual temeinic, în gîndirea căruia diferitele elemente ale culturii nu erau dispuse secvențional și eclectic, ci unite într-o concepție unitară cu rădăcini întinse în spiritualitatea vremii, în mai toate punctele cardinale. Acest fapt rezultă foarte clar din lucrarea sa *Spiritul critic în cultura românească*. Autorul a avut o viziune generală asupra culturii, de esență sincronistă. „Nu e — spune el — nici un popor care să nu fi împrumutat de la altele" (*Spiritul critic*... București, Editura Minerva, 1984, p. 11), deși, bineînțeles, nici un popor nu poate fi redus la sigma împrumuturilor din alte culturi. Avea dreptate Russo: dacă toată cul-

tura unui popor nu e constituită decît din idei luate fără nici un sistem de la străini, atunci ea nu are nici un caracter original. Adevărul vizează Europa: „Din chiar faptul că cultura europeană e creată de mai multe popoare rezultă că fiecare datorește ceva celorlalte" (p. 12). Cu atît mai mult el este valabil pentru țările române care „sunt niște provincii ale Europei, în imposibilitate de a rămîne în afara mișcărilor sociale ale continentului" (p. 64). Totodată, criticul nostru acordă o mare atenție elementului timp și succesiunii lui. Există după părerea lui o strînsă legătură între trecut și prezent. Viața actuală nu poate fi înțeleasă ca o copie a trecutului. Fiecare generație nu e doar *un urmaș*, ci și o forță cu un profil specific. Studiul istoriei „poate să aducă și primejdii mari" (p. 135) atunci cînd nu este integrat în cunoașterea prezentului. De aceea el pretinde „contraponderea studiilor de altă natură, ca sociologia, economia politică, biologia, filosofia biologică etc." (p. 135). Avînd drept premise aceste idei, G. Ibrăileanu trece efectiv la studiul istoriei moderne a țării noastre.

Teza fundamentală e aceea că viața noastră culturală este de natură sincronică. Mai întîi menționează influența orientului și apoi, în secolul 19, pe cea a occidentului. Schimbarea de direcție cardinală (prezentă și la E. Lovinescu) este rodul istoriei și nu preferința subiectivă a cuiva. Pătrunderea culturii europene reprezintă un proces fatal cu o cauzație triplă: Diferența de poziție pe scala ierarhiei axiologice, ce se traduce prin presiune — „o țară din Europa nu poate scăpa de invazia unei civilizații, care e superioară" (p. 182); Existența unor legi proprii psihologiei sociale, cum ar fi imitația, datorată fascinației unei culturi superioare; Necesitatea politică a introducerii ideilor de democratism și naționalism dinspre Revoluția franceză în țările noastre „ruinate și îngenunchiate" (p. 183).

În acest context de preocupări G. Ibrăileanu formulează o mulțime de teze interesante ce parcă se constituie într-o teorie a sincronismului. El prezintă o istorie a împrumuturilor efectuate de noi începînd din secolul 16, de unde rezultă că uneori pătrunderea elementelor de cultură se face prin mijlociri semnificative (una e cultura franceză venită prin Polonia, și alta cea introdusă prin fanarioți). Pe baza ei determină două linii de conduită față de cultura europeană: a moldovenilor și a muntenilor. Relevînd specificul psihologic ale celor două provincii din acest punct de vedere, G. Ibrăileanu nu omite temeiurile de clasă al diferențelor dintre ele. Spiritul critic moldovenesc este exprimat de către boiernași, iar revoluționarismul muntean de tîrgoveți (respectiv burghezie).

După părerea lui, împrumutul culturii europene trebuie să fie prezidat de un sănătos spirit critic (și el, în parte, de origine sincronă) ce să-și pună întrebările: ce, cum, cît să se împrumute. Se cuvine să remarcăm cu acest prilej faptul că G. Ibrăileanu (deși vorbește de nevoia afirmării creatoare a țării noastre ca o componentă a spiritului critic) nu prea dezvoltă acest aspect al problemei. Ceea ce lasă el să se înțeleagă că ne-ar fi adecvată nouă este doar o poziție modestă (prea modestă!): aceea de a crea sub formă de adaptare a împrumutului de cultură și nu de afirmare protocronistă în adevăratul sens al cuvîntului (axiologic și/sau cronologic). Pe lîngă „îndrumarea" împrumuturilor de cultură străină, G. Ibrăileanu a avut în vedere de asemenea critica tendințelor false și necorespunzătoare ce se manifestă în Muntenia și Transilvania în legătură cu difuziunea culturală și critica atitudinii elitiste a boierilor față de cultura occidentală (însușire egoistă doar de către ei și nu de țărănime sau alte grupuri sociale).

Dacă îl analizăm din unghiul de vedere al substratului său social, e nevoie să spunem că spiritul critic al lui G. Ibrăileanu exprimă definit interesele burgheziei românești. Mica boierime i-a fost un tovarăș de drum care, apoi, a intrat în disoluție. Deși parcă părtinitor la adresa boiernașilor moldoveni, criticul este în fond hotărît de partea liberalilor munteni ce au schimbat, sub influența Europei, formele politice. Ei nu au mai avut timp să se ocupe și de importul din alte domenii ale culturii. Misiunea a revenit boiernașilor ce au dat dovadă în acest sens de finețe și inteligență. În raport cu această poziție de principiu, se determină toată gama atitudinilor posibile ale lui G. Ibrăileanu: „«Junimea» vrea să stăm pe loc, dacă nu să ne întoarcem puțin îndărăt. Eminescu vrea să ne întoarcem îndărăt. Socialiștii vreau să sărim cine știe unde, în necunoscut" (p. 185). Cît privește țărănimea, putem spune că el, deși îi recunoaște situația dramatică, o consideră sacrificată pe „altarul" progresului liberal. Parcă o și dojenește: „noua stare de lucruri i-ar fi îngăduit să-și cucerească o viață mai bună, dacă ea ar fi știut să se folosească de legiurile nouă" (p. 66). Spre deosebire de M. Eminescu, ce sperase într-o cale țărănească de evoluție a țării, G. Ibrăileanu nu crede în capacitatea ei protestatară și revoluționară la numai cîțiva ani înainte de sîngerosul 1907. Față de prezent, intrat irevocabil pe un drum capitalist, nu are o părere pozitivă, dar critica lui e liberală și nu conservatoare: țara noastră ar fi avut un alt aspect „dacă nu ar fi fost o critică, expectativă și curat negativă" (p. 185) și introducerea culturii apusene s-ar fi făcut sub tutela protectoare a spiritului critic tradițional. Oricum, speră într-o adîncire a unui anumit gen de liberalism: „Noi înțelegem că constituționalismul n-a adus fericirea toată, că a dat naștere și la ridicol, dar mai înțelegem încă ceva: că acest ridicul a fost de neînlăturat într-o perioadă de tranziție și că nu înlocuirea acestui constituționalism ar fi remediul, ci, dimpotrivă, realizarea celui mai desăvîrșit constituționalism oricît de paradoxal s-ar părea cuiva aceasta" (p. 262).

I. Bădescu preia de la G. Ibrăileanu ideea celor două faze ale istoriei noastre din epoca modernă, însă le schimbă conținutul. Prima dintre ele (1840—1860), inițiată de M. Kogălniceanu și condusă de Alecu Russo a corespuns exigențelor împrumutului din cultura europeană, dar și celor novatoare și de discernămînt, și a fost într-adevăr o epocă revoluționară, eroică (p. 112). A doua, marcată de „Junimea" (1860—1880) a fost o epocă de decepție și reacție și a afirmat o poziție reacționară. Evident judecățile de valoare asupra acestor epoci diferă la I. Bădescu. După părerea lui epoca eroică este sincronă apusului, iar cea de-a doua este protocronă și înțeleasă ca atare la modul superlativ. De asemenea aprecierea lui M. Eminescu este sensibil diferită. În timp ce I. Bădescu face din M. Eminescu personalitatea totală a epocii moderne, G. Ibrăileanu spune textual „politicește, Eminescu a fost un reacționar ca și junimiștii" (p. 128) deși nu vorbea în interesul claselor diriguitoare. „Idealul (și uneori programul) politic și social al lui Eminescu este reîntoarcerea la trecut" (p. 134).

Lucrarea *Spiritul critic...* a fost publicată începînd din 1906 în revista antisemănătoristă a lui H. Sanielevici intitulată „Curentul nou", dar a fost concepută încă din 1893. Tocmai de aceea, ea nu poate fi pusă nici numai pe seama perioadei socialiste, și nici numai pe cea de după 1899, cînd a trecut la liberali. El a privit stările de lucruri de la noi ca fiind necoapte pentru a ne pune problema unei societăți viitoare. În cadrul lor, critica fără perspectivă aducea prejudicii sincronizării adecvate și chibzuite cu Europa. În concepția sa, atitudinea față de liberalism devenise criteriul de apreciere a poziției reacționare.

7. Sociologia beletristică

În legătură cu originea burgheziei în România s-a născut o sociologie, practicată îndeosebi de critici literari, pe care Șt. Zeletin o denumește „sociologie beletristică". Ea afirmă că burghezia noastră a apărut printr-un proces „de imitare superficială a formelor exterioare ale civilizației apusene; că o

mînă de oameni, contagiaţi de ideile liberale din Apus, au transplantat instituţiile burgheze în ţara noastră, unde nu există nici o pregătire pentru ele" (*Neoliberalismul*, p. 3). Succesul acestei sociologii a fost deosebit, şi azi (1925) „nu se găseşte român cult, care să nu rostească cu adîncă convingere vorbele lui Eminescu, că la noi «totul e spoială, tot e lustru fără bază»" (p. 4).

Explicaţia acestei sociologii este simplă. Boierimea n-a putut să se opună altfel naşterii naturale a burgheziei decît teoretic. Lupta ei „a fost o luptă culturală" (p. 28). Pe cînd burghezia „mobiliza de partea ei fapte, reacţiunea mobiliza de partea ei teoria" (p. 22). Arsenalul l-a împrumutat din Germania; „nu tunuri Krupp... ea împrumuta «adevăruri ştiinţifice», pe care însă le întrebuinţa tot ca o specie de tunuri Krupp; le năpustia împotriva burgheziei, spre a o strivi sub greutatea şi autoritatea «ştiinţei»" (p. 23). Lupta teoretică a fost începută de Junimea, unde a fost importat principiul filosofiei romantice conform căruia „prezentul se dezvoltă în mod organic din rădăcinile naţionale ale trecutului" (p. 23). Toţi cei care au scris despre dezvoltarea burgheziei noastre au privit-o din punctul de vedere al reacţiunii: „ei au o atitudine critică, neştiinţifică; ei nu constată, ci apreciază; nu explică, ci judecă şi osîndesc aşezămintele noastre burgheze" (*Burghezia română*, p. 32). Junimii i-a urmat naţionalismul care „se aşează pe baza concretă a istoriei naţionale, şi face sforţări de a îndruma prezentul pe temeiul cercetării trecutului" (p. 226). Dar naţionalismul „nu priveşte cunoaşterea trecutului, la fel cu evoluţionismul ştiinţific, ca un mijloc de *a înţelege*, ci ca un mijloc de a *defăima* prezentul" (p. 227). M. Eminescu, cel care a desăvîrşit la noi ideea naţională, e membru al Junimii „dar bătînd căile sale proprii pe alături de dogmele magiştrilor, el prezintă naţionalismul cu toate multiplele sale trăsături: istoric,romantic, pesimist, sentimental, iubitor de neam, religios, străinofob" (p. 227). Paralel cu aceste două curente, spune Şt. Zeletin, se dezvoltă, cu acelaşi scop, alte două: socialismul şi poporanismul. Îmbrăcînd o altă haină (frazeologia lui Marx şi a narodnicilor ruşi), ele reprezentau „Acelaşi spirit rural, reacţionar şi de aici ostil intereselor burgheziei" (*Neoiobăgia*, p. 24).

I. Bădescu manifestă o simpatie vădită faţă de unele dintre ideile lui Şt. Zeletin, dar şi o rezervă foarte serioasă faţă de altele. Dintre tezele apreciate expres se remarcă: recunoaşterea sincronizărilor economice ale ţării noastre cu Europa (p. 12); afirmarea ideii precipitării fazelor de evoluţie după 1829 (p. 20); sesizarea „paradoxului" României moderne — şi anume contradicţia dintre seria economică şi seria culturală (p. 95,

112); formularea legii modului de producţie dominant (p. 272); dezvăluirea necesităţii luării în considerare în studiul istoriei a seriilor organice.

Deosebirile au drept laitmotiv modul în care este interpretat „paradoxul" României moderne şi într-o anumită măsură „sociologia beletristică": Şt. Zeletin „rupea unitatea modernismului românesc, văzînd în seria economică un *trend spre viitor* şi în seria culturală un *trend spre trecut*" (p. 95). El „consideră că seria «culturii critice» este o «serie succesivă» în raport cu «reacţiunea» romantică apuseană. Toate «curentele reacţiunii române» (termenul prin care Zeletin denumeşte «cultura critică» românească) împrumută formele abstracte din străinătate şi folosesc «abstracţii» ca «mijloc de a osîndi societatea burgheză»" (p. 228). După părerea lui I. Bădescu (şi aici se află ipoteza sa fundamentală), seria culturală cuprinde două etape — şi anume „cea a culturii eroice mergînd în acelaşi sens cu elementele revoluţionare, cu făurirea statului românesc naţional" şi „cea a culturii critice delimitîndu-se de capitalismul extravertit, care între timp învinsese pe plan economic acea fragilă serie de conduite economice autocentrate" (p. 95). Cultura critică românească (atingînd culmea în gîndirea lui M. Eminescu) „a ştiut să transforme o slăbiciune a burgheziei autocentrate într-o şansă politică în confruntarea cu gruparea burgheziei extravertite, iar şansa politică sprijinită pe o bază de masă a devenit program economic" (p. 96).

I. Bădescu afirmă, în anumite privinţe, o altă viziune decît Şt. Zeletin asupra dezvoltării capitalismului la noi. El nu ia ca punct de plecare anii 1829, ci pătrunde în istorie cu un secol şi ceva în urmă cînd „s-au copt" condiţiile îndepărtării noastre de calea occidentală de dezvoltare şi intrării ei în trendul suburbial. S-a instalat un proces economic de extravertire (cînd am devenit o periferie a metropolei) în cadrul căreia un rol aparte l-au jucat străinii ce au drenat în afară roadele exploatării interne. În aceste condiţii, explicarea decalajului Principatelor faţă de Occident nu poate fi făcută prin caracterul rural al societăţii locale, prin incapacitatea de schimbare proprie societăţilor ţărăneşti. Această imagine asupra genezei capitalismului românesc pare plauzibilă şi concurentă (poate în parte, complementară) punctului de vedere al lui Şt. Zeletin. Ea trebuie judecată însă nu numai prin prisma valorii ei în explicarea într-un anumit fel a „spiritului critic", ci şi ca model teoretic chemat (eventual) să ducă la adîncirea cunoaşterii devenirii economiei noastre naţionale (această sarcină revine istoricilor şi economiştilor).

Critica făcută de I. Bădescu ideilor lui Șt. Zeletin omite cîteva lucruri ce merită a fi semnalate. Mai întîi acuzația adusă de acesta din urmă „sociologiei beletristice“ că este și neștiințifică, și o formă fără fond trebuie privită cu multă prudență. Șt. Zeletin însuși fusese foarte apropiat de zona spirituală pe care a dezavuat-o în polemicile sale și a împrumutat masiv în scrierile lui din cultura occidentală, îndeosebi cea germană. De fapt, el nu a fost un dușman al „sociologiei beletristice“ și a preluărilor culturale ca atare, ci al oricărei sociologii și împrumutări disonante intereselor burgheziei române. În *Nirvana* (Ed. revistei „Pagini agrare și sociale“, 1928) se găsesc idei apropiate prin spirit de L. Blaga. În *Prefață* la *Evanghelia naturii* (Iași, 1915), el spune că lucrarea și-a dorit să fie la început „o vedere a lumii într-o formă literară, cu totul liberă de jugul disciplinei logice“ (p. 1). Și adaugă „ea stă între poezie și filosofie, clădește un sistem pe o dispoziție sufletească“ (p. 6). Încearcă să elaboreze o metafizică (apreciată de Mircea Florian) privită ca rod al meditației omului care stă în mijlocul naturii, dar nu îi sunt străine ideile filosofice ale vremii. Cu această ocazie el este evident antipozitivist: „«Adevărurile» ce sunt împodobite cu titlul «pozitiv» trec ca forțe externe și superioare, cărora omul nu poate decît să se plece. Știința așa ni se spune, a devenit urmașul lui Dumnezeu; ea a luat locul acestuia de a da putere omului asupra naturii. Se poate, dar eu voi cerca a dovedi că omul a creat pe acest nou Dumnezeu tot după chipul și asemănarea sa. Ceea ce trece într-un timp ca pozitiv e un tot de vederi, care exprimă felul cum decurge atunci viața omenească; pozitivism înseamnă de fapt antropomorfism“ (p. 13). Mai mult decît atît, în 1916, Șt. Zeletin face efectiv un gen de „sociologie beletristică“ în cartea sa *Din țara măgarilor*. E o critică, după modelul lui J. Swift, la adresa realităților noastre sociale de atunci. Ea reprezenta un capitol dintr-o scriere cu titlul *Metafizica dosului* pe care însă nu a terminat-o niciodată.

În al doilea rînd, Șt. Zeletin a trăit un alt timp decît M. Eminescu și chiar G. Ibrăileanu. Între el și secolul 19 s-a interpus un spațiu de detașare, dar și necesitatea progresului legat de liberalismul românesc. A fost covîrșit de răscoala din 1907 și de primul război mondial. A luat cunoștință de revoluția din Rusia și a apucat Marea Unire din 1918. În vremea cînd a publicat imaginea despre epoca modernă a României el a văzut în spiritul critic nu numai o piesă de muzeu. Acest spirit îi părea a fi nociv prin funcția lui de a întreține „criticismul“ la ordinea zilei (de tipul „plantă exotică“) care privea, la începutul deceniului al treilea al acestui secol, „toate așezămintele României moderne ca netemeinice, nesănătoase, netrainice“ (p. 3) și punea sub semnul întrebării existența statului nostru național. Se cuvine a fi remarcat îndemnul lui foarte serios de a se trece de la criticism la creație. Aceasta însemna în concepția lui un fel de *sincronism analog*, conform căruia doar osatura societății noastre trebuie să fie analoagă cu a celor din occident, în timp ce restul putea fi semnificativ diferit. Este o exagerare să spui fără rezerve că: „țăranul este personificarea însăși a principiului inerției: el vrea așa cum au fost părinții săi. Pentru el tradiția e sfîntă: cel ce o schimbă devine un păgîn“ (*Neoliberalismul*, p. 20). Însă, dincolo de aceste idei se află, totuși, un sîmbure de adevăr, oricît de mic ar fi el. Avea dreptate Șt. Zeletin cînd spunea că statele moderne „se creează prin muncă disciplinată“ (p. 198). Poate că el a fost prea aspru atunci cînd a afirmat că pentru a obține realizări proprii e necesară „îndrumarea spiritului român, în toate formele sale de activitate, de la vechea sa atitudine leneșă, negativă, la o atitudine de muncă pozitivă“ (*Burghezia română*, p. 5). Nu avem însă motive să-l suspectăm pentru aceasta că a fost rău intenționat și antipatriot.

8. E. Lovinescu

Concepția lui E. Lovinescu referitoare la epoca modernă reprezintă, în mai multe ocazii, un obiect de critică în lucrarea lui I. Bădescu (p. 12, 35—37, 232). Observațiile se referă la tratarea unilaterală a sincronismului doar în legătură cu formele culturii nu și în ceea ce privește structurile economice; înțelegerea influențelor dintre culturi ca factor generator al unei paradigme culturale; limitarea problemei schimbării axului nostru de orbitare de la Răsărit spre Apus la aspectele ei aparente și neînțelegerea lui ca o trecere din suburbia imperiului în suburbia metropolei. Poziția lui E. Lovinescu nu poate fi discutată și judecată doar din perspectiva unui punct de vedere luat drept etalon pentru a vedea meritele (similitudinile) și lipsurile (deosebirile). Cu atît mai puțin se poate ajunge de aici la caracterizarea lui ca aparținînd dreptei liberale („Luceafărul“, 22 dec. 1984). E nevoie de o abordare intrinsecă a modului în care el a văzut sincronismul și protocronismul.

Istoria civilizației române moderne nu este o lucrare de gust. E un studiu de orientare științifică, izvorît din anumite premise axiologice destul de clare și la ordinea zilei. Două

aspecte trebuie avute în vedere în această ordine de idei: poziția lui în raport cu ideologia naționalistă și atitudinea lui față de noile mișcări politice europene.

Apropierea lui E. Lovinescu de ideologia naționalistă (în sensul bun al cuvîntului) a fost sesizată foarte bine de către Șerban Cioculescu. El avea „încredere în latențele estetice ale neamului nostru . . . avea mistica misiunii noastre civilizatoare; pentru obscurantiștii, de orientare tracoromană, aceeași credință pleacă din cultul energiilor vitale . . . estetismul și naționalismul lui E. Lovinescu erau întemeiate pe inteligență . . ." („Ecoul", 18 ian. 1944). În sprijinul aceleiași atitudini vin înseși ideile lui E. Lovinescu. Comentînd considerațiile lui Pompiliu Constantinescu despre Titu Maiorescu, el spune: „arta este etnică prin material dar e universală prin ridicarea lui la o valoare estetică. Cosmopolitismul nu intră ca un element al discuției" („Vremea", 7 febr. 1943). De altfel, în iunie 1927 „Sburătorul" și-a încetat apariția cu aceste rînduri finale: „Etnicul poate fi un determinant estetic în sensul limitării virtualităților estetice ale unei rase la anumite forme sau moduri de expresie, dar nu se confundă cu însuși esteticul și prin urmare în nici un caz nu poate fi considerat ca un principiu de valorificare. Esteticul este o categorie specială a sensibilității omenești, ce se dezvoltă în cadre și în material etnic, dar se conduce după legi proprii: prezența mai evidentă a etnicului într-o operă de artă nu afirmă nimic asupra valorii ei, ci o determină cel mult sub raportul psihologiei rasei și o încadrează într-un stil național".

Cel de al doilea aspect este legat de schimbările sociale și politice petrecute nu departe de noi. Sincronizarea cu Apusul, pe care a propovăduit-o cu atîta căldură și ieșirea „din robia formelor culturale ale Răsăritului" (Ed. științifică, 1972, p. 74) nu au avut pentru el doar un sens cultural strict. Ele au însemnat o „reluare a adevăratei continuități etnice" (p. 76), ceea ce reprezenta condiția *sine qua non* a supraviețuirii noastre ca societate distinctă. Totodată le-a privit ca un factor existențial ce ne-a permis delimitarea politică și națională față de mișcările petrecute în unele țări vecine.

Bazată pe o filosofie socială de inspirație hegeliană în care locul central îl ocupă „spiritul timpului", concepția lui E. Lovinescu se particularizează la condițiile țării noastre pe un plan evident sociologic. După părerea lui, sincronismul este o lege strictă cu temei spiritualist. Societățile nu se creează nici din formele trecutului (delimitarea față de romantism) și nici ca urmare a determinării vieții economice (delimitarea față de materialismul economic); „ele se modelează după concepțiile

curente ale epocii. Avînd o repercusiune imediată pentru întreg continentul, oriunde s-ar produce, fenomenele ideologice creează,, prin contagiune, noi forme sociale" (p. 151).

În cazul României sincronismul are, după părerea sa, două faze *determinațiunea și interdependența*. Fiind întîrziați în structura noastră sufletească, economică și politică („medievali aproape în plină istorie contemporană", p. 394), „nu poate fi vorba de colaborația noastră în organismul vieții europene" (p. 394). Așa se face că noi doar am preluat. Cu toate acestea, perioada respectivă (cuprinsă între 1848 și 1866) poate fi numită *epoca eroică* a renașterii naționale. Mișcarea pașoptistă sub influența ideologiei Revoluției franceze a schimbat axul dezvoltării noastre dinspre Răsărit spre Apus și, în același timp, dinspre tradiționalism spre o direcție revoluționară. Această transformare profundă se confundă „cu înseși originile liberalismului român" (p. 96). În perioada respectivă, transformările sociale au fost „ecoul unei ideologii umanitare fără nici un substrat economic" (p. 147). „Dezvoltîndu-se tîrziu, capitalismul național n-a avut nici un rol în epoca eroică de renaștere a poporului român" (p. 91).

Față de această acțiune (revoluția ideologică a precedat revoluția economică), căreia îi putem spune *acțiunea alfa*, s-a constituit „firesc" și o rezistență a „factorilor vechiului regim, amenințați în preponderența sau chiar în existența lor" (p. 221), pe care o putem denumi *acțiunea beta*. E. Lovinescu numește acest ultim gen de acțiune drept „reacțiunea unei forțe de inhibiție socială" (p. 221). Aici își află semnificația veritabilă, adică sociologică, conceptul de reacționar (sau reacționarism) folosit în *Istoria civilizației* . . . Trebuie spus că E. Lovinescu a privit cu foarte multă atenție și prudență acțiunea beta, ferindu-se de calificative simplificatoare. „Timp de aproape un veac, acest partid [conservator, n.ns.] a jucat un rol de factor moderator al procesului vieții noastre politice . . ." (p. 221). Fără rezerve îi recunoaște, în acest fel, o funcționalitate pozitivă în structura și dinamica societății noastre moderne. Într-un loc, E. Lovinescu, folosește expresia „reacțiune firească" (p. 228) și chiar „replică logică" (p. 292). Cu o altă ocazie, el vorbește despre „defensivă" (p. 285). Planul spiritual justifică și mai mult acțiunea beta. Viața agrară a strămoșilor noștri, spunea el, „s-a continuat, de fapt, pînă în zilele noastre. Ea ne-a format un suflet rural rezistent față de noile condiții de viață ale burgheziei moderne. Reprezentînd o milenară forță de inerție, reacțiunea acestui suflet a fost, așadar, mai tenace decît cea formelor sociale și economice" (p. 287) Reacțiunea a fost privită de E. Lovinescu și ca un gen de rezis-

tență psihologică față de nou: oamenii de cultură s-au „speriat de ruperea firului istoric al dezvoltării noastre“ (p. 291). În ceea ce privește natura socială a acestei poziții, el este fără echivoc: „În dosul conservatorismului marilor boieri se ascunde, desigur, interesul de clasă și menținerea privilegiului“ (p. 222).

Specificînd forțele reacțiunii, Lovinescu ajunge să caracterizeze ideologia junimistă ca o „cultură critică“. În fața revoluției liberale, junimismul s-a ridicat ca singura forță organizată a reacțiunii: „de n-a împiedicat procesul grăbit al dezvoltării noastre politice și culturale, a exercitat, totuși, o influență asupra sufletelor, felurit apreciată, dar reală, cu care aproape se confundă istoria culturii și dezvoltării noastre după 1866“ (p. 292). După o analiză incisivă, dar nu total nihilistă făcută junimismului, E. Lovinescu ia în discuție critica socială și culturală a lui M. Eminescu despre care, dogmatic (uitînd baza lui țărănească și românismul în limitele raționalității), spune că a creat o stare de spirit de „misticism național“ (p. 298). Activitatea publicistică a poetului „se înscrie printre momentele cele mai caracteristice ale reacțiunii împotriva occidentalizării României“ (p. 298).

A doua fază a sincronismului este altceva decît determinațiunea (cînd ni se impuneau forme „inferioare de viață socială, după interesul strîmt al popoarelor înaintate“, p. 394). Ea este o veritabilă interdependență. În această ultimă noțiune, E. Lovinescu a implicat reciprocitatea (p. 394) sau, altfel spus, o anumită formă de protocronism. Originalitatea poporului român nu se poate manifesta în istoria lui modernă: „în creațiunea unor forme politice crescute evolutiv din fondul său, ci se va arăta numai prin adaptarea formelor împrumutate la fondul său etnic“ (p. 431).

Deși este greu de precizat momentul istoric al trecerii de la prima fază la cea de-a doua, sigur e faptul că acum (1925) am încetat de a primi numai, totodată am început a și da. Ambele faze ale sincronismului, credea E. Lovinescu, „lucrează în chip nivelator și nu de diferențiere“ (p. 394). Concluzia (un gen de convergență) nu este conformă cu istoria deceniilor ce au urmat, în care decalajele dintre țările Europei și, în general, ale lumii s-au menținut și nu în puține cazuri chiar adîncit. Optimismul lui, nici el ferit de „pasiune în idealizare“, a ieșit din cadrele discuției științifice trecînd în zonele utopiei liberale. Oricum, în acest sens a crezut el că trăim „solidar și sincron în structura vieții europene“ (p. 399).

În încheiere, mă simt dator să spun că în cele arătate am remarcat anumite merite ale lucrării *Sincronism european* ... și totodată am semnalat unele aspecte ce mi se par greșite sau

discutabile. Cîteva idei le-am luat ca pretext pentru dezvoltări și aprecieri proprii. Nu a fost însă un „joc“ interpersonal între cronicar și autor. Problemele puse de carte sau cele aflate în conexiune cu ele au o valoare socială nu numai în interpretarea istoriei culturii românești, ci și una praxeologică, mai mult sau mai puțin mijlocită. Astăzi, cînd schimbul internațional de valori materiale și spirituale a luat proporții fără precedent, atitudinea și comportarea practică față de acest fenomen poate afecta atît condiția și inegalitatea țărilor cît și pacea lumii.

CU REGRET

La 1 februarie 1986 s-au împlinit 50 de ani de la apariția primului număr (în total au fost trei) al revistei *Era nouă*. O pagină memorialistică extinsă a fost publicată în „*România literară*“ în legătură cu această revistă. *Contemporanul*, la rîndul lui, a subliniat evenimentul printr-un articol intitulat *50 de ani*, scris de Dr. Virgil Ene.

În acest ultim loc se spune că *Era nouă* a fost „una dintre cele mai importante reviste din perioada interbelică“. În fruntea ei l-a avut pe N. D. Cocea și a apărut „sub directa îndrumare a Partidului Comunist Român“. În același timp sunt citate o parte din țelurile revistei, dintre care notăm: „Proletariatul reprezintă interesele vitale și culturale ale omenirii. Programul acestei clase coincide cu progresul general al umanității. Ideea asupra lumii a proletariatului industrial este obiectivă — față de ideologia falsă și sterilă a lumii capitaliste, care e condamnată la moarte. Ne luăm sarcina să tratăm în mod științific — pe baza largă a materialismului dialectic — toate problemele ideologice ale vremii noastre“. În continuare, dr. Virgil Ene arată că, în paginile „acestei publicații“, „Articolele, studiile și recenziile publicate (...) erau prezentate într-o înaltă ținută științifică, dar în același timp într-o limbă clară, accesibilă tuturor“. Și, în final, se spune că împlinirea a 50 de ani de la apariția revistei comuniste „prilejuiește rememorarea luptei eroice purtate pe baricadele politice și ale publicisticii de acei care au semnat în paginile de incandescentă gîndire“.

Despre materialele acestei reviste s-ar fi putut spune, printr-un efort analitic, și alte lucruri. Iată cîteva exemple. În domeniul științelor economice au fost publicate studii cu profil general, dar, mai ales particular: de economie națională (*Tendințe fundamentale în economia românească*, semnat de Andrei Șerbulescu), agrară (*Aspectele din agricultura românească*, scris de Mircea Bălănescu) și mondială. Studiul *Situația economică a Germaniei la începutul anului 1936* (Petre Năvodar) se încheie și profetic: „Hotărît lucru, lipsa de valori materiale în Germania este atît de mare, încît distribuitorii de opiu nu mai pridideșc. Dar cîtă vreme va mai putea opiul să astîmpere foamea?" (p. 85). Același lucru poate fi arătat și despre studiul *Japonia la răspîntie* (N. P. Marțian). În el, prezentîndu-se cursul unor evenimente economice și politice, se prevăd în parte cu succes atît instaurarea dictaturii militariste, cît și agresiunea împotriva Uniunii Sovietice și a Chinei. Dintre articolele de filosofie, mai răsărit pare *Metoda nouă*. E un extins expozeu al filosofiei lui Karl Marx. Interesant pentru 1936 este eseul lui S. Iosifescu *Natura și perspectivele psihanalizei*. În sociologie au fost prezentate laudativ, dar și critic, aspecte din activitatea Școlii lui D. Gusti. Dintre recenzii atrage atenția cea scrisă de S. Iosifescu despre Ilya Ehrenburg. În ea se spune cu bun simț: „Socialismul nu e nivelator de valori și uniformizator decît în manualele didactice de sociologie și în articolele «individualiștilor»" (p. 120).

Cerințele cercetării științifice și judecării axiologice făcute cu temei au în centrul lor raportarea fenomenelor sociale și de cultură la nivelul actual de informații, la exigențele teoretice și apreciative de astăzi. Această normă se corelează strîns și cu repetatele referiri făcute de forurile politice de la noi cu privire la felul în care trebuie explicate și interpretate personalitățile și acțiunile progresiste din trecut. În acest sens, trebuie să se țină seama atît de merite cît și de minusuri și lipsuri. Acest principiu metodologic (și, în același timp, ideologic) trebuie luat în considerare și cu ocazia aprecierii revistei *Era nouă*, fie și atunci cînd judecata axiologică are loc într-un moment aniversativ. Dezvăluindu-i unele merite, nu putem să ignorăm anumite limite și greșeli, chiar și numai pentru faptul că, procedînd în acest fel, s-ar putea crede că ele au fost îndreptățite, voite sau motivate de cineva. Este necesară o judecată dreaptă care să nu facă în nici un fel concesii subiectivismului, mai ales știind că nu este vorba de probleme minore ale culturii noastre.

Mai întîi se cuvine a fi menționat cazul L. Blaga. Într-un articol de vreo cinci pagini, H. Rosenberg (care a semnat în

fiecare număr al revistei cîte un episod din studiul de falsă diagnoză *Criza științei*, presărat cu afirmații și idei aberante) îl desființează cu nonșalanță pe filosoful de la Cluj. Pauperismul profesional al eseistului de la *Era nouă* n-a putut fi compensat de combativitatea și invectiva ideologică și chiar politică. Despre acest lucru ne-am spus părerea într-un alt loc, însă în urmă cu cîțiva ani, în volumul *Meandrele adevărului*.

În al doilea rînd, într-un număr al revistei a fost publicat articolul *115 ani de la mișcarea democratică a lui Tudor Vladimirescu*, semnat de Alexandru Savu. Încă în preambulul său se spune: „Clasele stăpînitoare încearcă să facă din acest eveniment o manifestare națională, acoperind adevăratul ei conținut, așa cum au făcut anul trecut cu manifestarea a 150 de ani de la revoluția lui Horea, Cloșca și Crișan". Aprecierea lasă să se înțeleagă că a atribui un conținut național celor două evenimente din istoria țării noastre ar fi un lucru greșit și că ar ține de ideologia claselor exploatatoare. Noi știm astăzi foarte bine că latura socială și națională a răscoalei lui Tudor Vladimirescu și a ardelenilor Horea, Cloșca și Crișan au fost organic împletite. În *Era nouă* problematica națională (îndeosebi ca unitate, independență și suveranitate națională) — întru totul reală și importantă mai ales atunci chiar dintr-o perspectivă comunistă (dovadă: atitudinea negativă a socialiștilor din parlamentul nostru din toamna lui 1920 față de încheierea tratatului cu Ungaria ce stipula integrarea Transilvaniei în România) — a fost nu numai ocolită, dar, mai mult, s-a lăsat impresia că a o aborda înseamnă a intra pe un teren minat și a face concesii unei ideologii străine de cea a lui Karl Marx.

În al treilea rînd, nu putem trece cu vederea atacul împotriva lui Mircea Eliade. Într-o recenzie despre *Huliganii*, M. R. Paraschivescu (secretar de redacție) a profesat un penibil sociologism vulgar și o crasă miopie față de valoarea autentică. Plecînd de la „saltul de la cantitate la calitate", recenzentul stabilește două evoluții posibile ale lucrurilor. În prima, cea pozitivă, are loc trecerea de la conștiința individuală (intimă, introspectivă), prin acumularea materialului empiric (obiectiv, exterior) și critic, la conștiința socială. Îmbogățită cu această experiență, opera rodește și devine una socială. În felul acesta se asigură durabilitatea, succesul. În a doua, „saltul dialectic întîrzie să se producă — din motive mai mult sau mai puțin intrinseci, particulare, opera deviază într-un domeniu străin ordinii dezvoltării naturale; ea se întoarce înăuntru, într-un ținut sterp în care anarhia mai are cuvînt". Ope-

ra lui Mircea Eliade „pare să ilustreze întru totul ceea ce numeam stagnarea evoluției dialectice și ceea ce — tradus în domeniul concret al faptului literar — poartă numele de ratare“. M. R. Paraschivescu îi impută faptul că întreaga sa operă [„strict literară și aproximativ filosofică“ — el scrisese pînă în 1936 încă patru cărți, n.ns.] afirmă o singură conștiință, cea individuală, și îi lipsește înfățișarea vieții sociale, concrete. „Dar veți spune [notează recenzentul]: autorul e un umanist; el e preocupat să reliefeze în personajele sale trăsătura profundă, autentic umană și generală. Adevărul e însă că dl. Mircea Eliade are un profund dispreț pentru persoana umană; iar platitudinile prin care se manifestă eroii săi sunt departe de orice valoare umană profundă; poate chiar din cauza acestor platitudini îi disprețuiește într-atîta autorul“. În încheiere, M. R. Paraschivescu pune un diagnostic grav și *din fericire* greșit. Drumul început cu *Isabel și apele diavolului* (apărută în 1930, n. ns.) „s-a sfîrșit lamentabil cu ultima carte“. „Probabil, se spune în continuare, destinul romancierului Mircea Eliade va fi destinul precursorilor săi [?]: un debut plin de promisiuni, o etapă medie oscilantă, un sfîrșit lamentabil. Spunem aceasta fără nici un fel de regret“.

Paralel cu semnalarea unor merite ale revistei *Era nouă*, se cuvine să ținem seama și de limitele ei. Aceasta cu deosebire pentru faptul că este vorba de două personalități de excepție ale culturii românești, dar și de problematica națională, avînd un loc important în ansamblul ideologiei patriei noastre.

ÎNȚELEPCIUNEA ȘI SPECIFICUL NAȚIONAL

În opinia publică, parcă dintotdeauna, proverbele ocupă un loc privilegiat fiind obiectul unui gen aparte de aspirație permanentă și susținută sau al unui tropism psihologic și intelectual. Așa se explică, printre altele, trecerea de care se bucură pe piața cărții, la noi sau în alte părți, diversele culegeri de proverbe elaborate după variate și ingenioase criterii. Pentru același motiv, lucrarea recent apărută, *Structura proverbelor românești* (Editura științifică și enciclopedică), atrage atenția prin însuși titlul ei. Cuprinsul sporește in-

teresul lectorului, fie el specialist sau nu. Autorul, respectiv Constantin Negreanu, oferă o informație largă și utilă în legătură cu discuțiile referitoare la definirea proverbului, circumscrierea științei ce studiază proverbele (paremiologia), tendințele actuale în cercetarea lor, bibliografia problemei. Par interesante, erudite și originale capitolele dedicate celor trei structuri (conceptuală, lingvistică și stilistică) care esențializează și fenomenalizează, după părerea lui C. Negreanu, lumea proverbelor.

Un interes aparte suscită, prin rezultatele analizei și prin concluziile lui, modul în care a fost tratată structura conceptuală, apropiat mai ales de problematica filosofiei și a psihologiei culturii. Aici este prezentată explicit tema raportului dintre proverbe și specificul național. În esență, autorul susține ideea că proverbele noastre oglindesc o relație foarte strînsă a poporului român cu înțelepciunea, esențială pentru determinarea specificului nostru național. Fără intenția de a nega valoarea problemei ca atare sau de a ridiculiza, în cele ce urmează aș vrea să-mi exprim anumite rezerve foarte serioase față de felul în care C. Negreanu o abordează și soluționează. In cartea sa, în acest sens, își găsesc loc, din păcate, asemenea exagerări care mai mult dăunează decît favorizează posibilitățile de circumscriere a specificului nostru național. In problema respectivă, atît atitudinile nihiliste cît și cele cu iz mitic pot avea o influență negativă asupra străduințelor de apropiere de adevăr și implicării factorului uman în acțiunile sociale.

In centrul discursului despre structura conceptuală, autorul situează teza după care fiecare proverb are un *context generic*, adică o idee abstractă fundamentală ce face posibilă aplicarea lui la mai multe cazuri particulare (p. 38) și poate face parte dintr-un *etnocîmp*, respectiv aparține unui grup de proverbe axate pe aceeași idee. Ceea ce trebuie menționat este faptul că C. Negreanu pune semn de egalitate între contextele generice și etnocîmp, pe de-o parte, și *conceptele fundamentale ale vieții poporului român*, pe de altă parte. De la acest nivel teoretic, care numai suplu și nuanțat nu poate fi numit, autorul trece la partea aplicativă. În acest sens el analizează 5994 de proverbe. Rezultatele obținute pe calea unor calcule statistice elementare sunt prezentate apoi sub forma unei ierarhii conceptuale cuprinzînd 22 de poziții, începînd de la *înțelepciune, ironie, muncă* și pînă la *respect, economie, soartă*. Totodată, C. Negreanu semnalează existența unei sinonimii interconceptuale datorate „posibilității încadrării unui

anumit număr de proverbe în două sau chiar mai multe etnocîmpuri" (p. 49).

Interpretînd faptul că *înțelepciunea* ocupă locul prim în ierarhia obținută de el (1453 sau 24,25%/o din totalul proverbelor analizate) și constatînd că mai mult de jumătate (872) din proverbele etnocîmpului *înțelepciune* sunt comune altor etnocîmpuri (ironie, inteligență, prudență etc,) C. Negreanu afirmă că toate acestea „demonstrează clar... că înțelepciunea este trăsătura primordială a fizionomiei morale și spirituale a poporului nostru" (p. 49) sau *„că înțelepciunea este un concept definitoriu pentru structura sufletească a poporului nostru"* (p. 49). După același procedeu se comentează situarea *ironiei* pe locul doi (17,4%/o), a *muncii* pe locul trei (7,7%/o), a *prudenței* pe locul patru (6,94%/o) ș.a.m.d.

Pot fi făcute mai multe observații metodologice. De pildă, nu se știe precis cum au fost alese cele 5994 proverbe (din ce univers și de ce tocmai acest număr!). De asemenea, conceptele ce constituie ierarhia de 22 poziții nu sunt mutual exclusive (așa cum cer regulele logicii clasificării). Acesta este cazul *înțelepciunii, inteligenței, adevărului, cunoașterii* ce apar cu ponderi independente. Dar, mai ales și în primul rînd, rezervele mele țin de domeniul conținutului și al interpretării.

Trebuie spus de la bun început că proverbul ca specie a folclorului (și, într-un sens mai larg, a culturii) este în esența lui o expresie sau o vorbă de înțelepciune, fapt remarcat, de regulă, de dicționare și enciclopedii. Astfel stînd lucrurile, motivarea și afirmarea specificului național prin gradul de frecvență în cadrul proverbelor (românești sau a altor popoare și națiuni) a însăși elementului definitoriu al noțiunii de proverb este ilogică. Cred că ar fi corect dacă am spune că proverbele apropie fundamental pe toți oamenii, indiferent de poporul și națiunea din care fac parte. Ele nu semnifică atît specificul național, cît mai ales aspecte importante a ceea ce e general comun tuturor oamenilor. Ar fi cu totul deplasat dacă am spune că există popoare cu un asemenea specific ce le situează mai strîns de înțelepciune și altele care le îndepărtează de ea. Am face concesii elitismului și am reedita, într-o altă formă, interpretarea discriminatorie a diferențelor de inteligență făcută de unii psihologi pe baza indicelui de inteligență (IQ). În același timp, se cuvine să privim cu toată seriozitatea problema imposibilității de a determina cu certitudine proverbele care aparțin exclusiv unui popor sau unei națiuni anume. După părerea mea, analizînd conceptual (sau logic) proverbele românești ajungem inevitabil la Universal,

adică la înțelepciunea intrată în circuitul popoarelor și națiunilor.

Putem fi de acord că sub raportul coloraturii (lingvistic și stilistic) proverbele unui popor se deosebesc de-ale altuia. Ar fi posibil să existe chiar și alte aspecte ale specificului național încrustate în proverbe dincolo de recunoașterea raportării nediscriminatorii a popoarelor și națiunilor față de înțelepciune. Pentru determinarea lor s-ar putea, eventual, urma calea specificării atente și pricepute a conceptului respectiv.

Odată această operațiune încheiată, se pot aproxima, mai mult sau mai puțin precis, numărul și tipul părților lui constitutive a căror pondere și structură ar putea varia, în anumite limite, în mod specific în cultura diferitelor popoare și națiuni. În acest sens poate fi utilă experiența psihologilor de a circumscrie inteligența și de a decela compoziția ei. Există o bogată literatură dedicată înțelegerii inteligenței ca un construct complex compus dintr-o mulțime de elemente. Astfel, J. P. Guilford consideră că determinarea abilităților intelectuale trebuie să aibă în vedere trei clase de variabile: activități sau operațiuni (cunoaștere, memorie, gîndire divergentă, gîndire convergentă, evaluare); materialul sau conținutul operațiunilor efectuate (figural, simbolic, semantic, comportamental); rezultate (unități, clase, relații, sisteme, transformări) (*Race, Cultura and Intelligence*, Editors, Ken Richardson, David Spears, Martin Richards, Middlesex, England, Penguin Books, 1972, p. 23). Uneori inteligența a fost și este apropiată pînă la identificare de creație. Plecînd de la o asemenea perspectivă, într-o încercare de dezvăluire a spiritului etnic în cultura românească s-au semnalat cîteva trăsături fundamentale: tensiunea de a realiza multe lucrări; creația plină de febrilitate; natura multilaterală a creației. Apoi, înțelepciunea afirmată în proverbe nu este, după cum se știe, strict de natură logică sau epistemologică (un adevăr general). În fapt, ea se află în combinație cu aspecte ce țin de sfera moralei, dreptului, politicului etc. Aceste legături pot fi și ele particulare. În psihologia culturii s-a vorbit, cel puțin într-o anumită perioadă, despre un spirit specific (latin, nordic, sudic, francez, germanic etc) rezultat din năzuințele și pornirile particulare față de asemenea valori cum sunt: adevărul, binele, frumosul, divinul, dreptul, utilul. D. D. Roșca observa în *Puncte de sprijin* că pe aceste valori nici un popor și nici un individ nu le poate nega fără să renunțe, în același timp, la omenia lor. Negarea de principiu a acestor valori ar face ca „împreună — viețuirea po-

poarelor să continue a rămînea un fapt al simplei întîmplări şi al purei Naturi" (Sibiu, 1943, p. 67).

Oricum, presupunînd existenţa unor astfel de note specifice, pentru cunoaşterea lor este nevoie de o abordare globală a proverbelor (cel puţin la nivel european). Numai astfel ne vom putea da seama dacă realmente structura elementelor componente ce formează înţelepciunea, ponderea lor şi legăturile ei cu alte forme ale spiritualităţii umane au sau nu au un caracter specific. Pînă atunci ne mişcăm în cadrul ipotezelor sau al unor creaţii filosofico-utopice.

CUGETAREA FILOSOFICĂ

În 1985 a apărut în librării masivul volum al lui C. Rădulescu-Motru, intitulat *Personalismul energetic şi alte scrieri* (publicat de Editura Eminescu). Comentînd şi apreciind acest veritabil eveniment, Z. Ornea abordează în cunoştinţă de cauză biografia lui C. Rădulescu-Motru prezentîndu-ne interesant şi, mai mult, cu o anumită căldură personalitatea filosofului. Fără să insiste asupra conţinutului filosofiei lui, autorul cronicii se mulţumeşte să o subordoneze, cu anumite rezerve, unor categorii, cum ar fi: scientismul şi raţionalismul. Scientismul „a fost cu adevărat în prima perioadă a creaţiei sale (1893—1906) şi în largă măsură în cea de a doua (1908—1935), o realitate". A doua raportare are următoarea formă: „Cu toate inconsecvenţele ultimei perioade de creaţie, Rădulescu-Motru a fost şi a rămas un raţionalist (cu tot spiritualismul din ultima sa lucrare, *Timp şi destin*, 1940), a crezut în valorile ştiinţei, dezavuînd şi în 1943, în studiul din „Revista Fundaţiilor", «*Ofensiva contra filosofiei ştiinţifice*»". Ca o concluzie Z. Ornea spune: „Are meritul, de neuitat al creării, *pentru prima oară* [subl. ns.], a unui sistem filosofic original românesc, cel al personalismului energetic..."

Exact în acest moment al cronicii sale, Z. Ornea introduce 18 rînduri în plus, deosebit de dense în sensuri manifeste şi latente. Alături de caracterizarea generală a lui C. Rădulescu-Motru, aceste rînduri se instituie ca nişte veritabile sentinţe asupra istoriei filosofiei româneşti, asupra stării cugetării filosofice de la noi, şi, nu în ultimul rînd, asupra unor personalităţi de excepţie ale culturii române. Ne aflăm în prezenţa unor idei despre care am spune prea puţin dacă le-am califica doar ca fiind discutabile. Ele sunt greşite. Ţinînd seama de faptul că autorul lor nu poate face asemenea greşeli datorită pripelii adolescentine şi nici necunoaşterii culturii noastre (despre care a scris prea destule lucrări), considerăm că ele se pot explica doar prin legarea lor de zona unui subiectivism avîndu-şi rădăcinile în anumite opţiuni axiologice mai puţin clare, referitoare la istoria culturii noastre şi la starea ei actuală.

Iată cele 18 rînduri: „Şi totuşi, în ciuda evidenţei, s-a impus aproape ideea că făuritorul filosofiei româneşti originale este Lucian Blaga, şi că singura modalitate de filosofare românească este orientarea reprezentată de opera filosofică a marelui poet. Va trebui să reevaluăm acest punct de vedere şi să ne obişnuim cu ideea că prioritatea îi aparţine lui Motru. Care şi-a fondat acest sistem pe principii filosofice raţionaliste. Pentru că a venit, cam de mult, timpul să acordăm operei lui Rădulescu-Motru (ca şi colegilor săi de orientare — P. P. Negulescu şi Mircea Florian) locul şi importanţa pe care o au. Se va repune astfel în drepturile ce i se cuvin orientarea raţionalistă în cugetarea filosofică românească".

Din acest bloc ideaţional, care parcă taie cu dezinvoltură o magistrală în cultura noastră filosofică şi repune „salvator" lucrurile într-o ordine firească, ideile ce ni se par greşite sunt următoarele: „făuritorul filosofiei româneşti originale" nu este Lucian Blaga, ci C. Rădulescu-Motru; trebuie „să reevaluăm" ideea că „singura modalitate de filosofare românească" este aceea a „marelui poet"; acordîndu-se atenţia cuvenită operei lui C. Rădulescu-Motru, „se va repune" în drepturile ei orientarea raţionalistă în „cugetarea filosofică românească".

Fie şi elementar, orice curs de istoria filosofiei româneşti oferă suficiente date din care să rezulte că prima idee a lui Z. Ornea este greşită. Prioritatea, în făurirea filosofiei româneşti originale, nu e o problemă ce se dispută între partizanii lui Lucian Blaga şi cei ai lui C. Rădulescu-Motru. Ea nu poate fi discutată cu temei dacă nu luăm în considerare şi contribuţia altor personalităţi ale culturii noastre. Mă opresc doar la două nume: I. Heliade Rădulescu şi Vasile Conta. Primul a elaborat o filosofie originală axată pe teza „echilibrului între antiteze", iar celălalt un sistem materialist denumit „teoria ondulaţiunii universale". Nu are rost să intrăm în amănunte. Vrem să spunem *doar* că „prioritatea" n-o are nici Lucian Blaga, nici C. Rădulescu-Motru. Devenirea filosofiei româneşti

are, evident, un curs mult mai îndelungat decît cel implicat de Z. Ornea.

A doua idee are drept obiect explicit filosofia lui Lucian Blaga, iar ca obiect implicit „iraționalismul" ei. Judecata de valoare nu e făcută în termeni deschiși, însă ea se află neîndoielnic insidioasă în „culisele" cronicii lui Z. Ornea. Caracterizînd filosofia lui C. Rădulescu-Motru ca fiind raționalistă și opunînd acesteia filosofia lui Lucian Blaga prin deducție (încărcată cu o anumită experiență ideologică) ultima nu poate fi decît iraționalistă. Cîteva precizări sunt necesare. Atributul „raționalistă" are conotații axiologice pozitive și este legat, de regulă, nemijlocit de știință. Opusul său „iraționalist" (chiar dacă e doar aluziv incriminat) are însă conotații negative și este privit în conexiune cu misticismul. Într-o anumită perioadă istorică, de trist și cenușiu dogmatism, punctul de vedere după care Lucian Blaga a fost un „iraționalist" și un „mistic" se instituționalizase în anumite cercuri, în lipsa unor argumente de analiză obiectivă și a unei atitudini responsabile față de cultura română. În anii din urmă, filosofia lui a fost însă numită „raționalism deschis". Chiar dacă nu am împărtășit total această caracterizare, totuși, nu am avea motive întemeiate să stabilim bariere artificiale între filosofia lui Lucian Blaga și raționalism. Nu înțelegem cine a „impus" ideea că filosofia lui Lucian Blaga este singura modalitate de filosofare românească, și de ce trebuie să reevaluăm acest punct de vedere. Nu credem că ar avea cineva pretenția de a reduce filosofia românească doar la gîndirea lui Lucian Blaga, și nici nu știm un asemenea caz de limitare culturală. Dacă ceea ce spunem este adevărat, atunci „reevaluarea" pe care ne-o propune Z. Ornea nu are nici un sens. Se cuvine încă o remarcă: Lucian Blaga a fost nu numai un „mare poet" ci și un „mare filosof". A pune accentul doar pe una sau alta dintre calitățile lui înseamnă a reedita aprecieri desuete la adresa lui (de genul „mare poet, dar filosof minor" sau „mare filosof, dar poet minor").

Ultima idee afirmată de Z. Ornea este nu numai greșită. E și ambiguă prin conținutul ei axiologic. Greșeala constă în aceea că orientarea raționalistă este de mult în drepturile ei în cugetarea noastră filosofică. Am putea spune cu îndreptățire că raționalismul este una dintre trăsăturile fundamentale ale filosofiei românești (logica întregii ei istorii este o mărturie în acest sens, lucru, de altfel, spus și des repetat). Ideea e ambiguă prin aceea că ea se referă parcă nu la judecarea unei etape a istoriei filosofiei românești, ci, după toate indiciile, la starea ei actuală. Verbul *a repune* este pus

la timpul viitor: *se va repune*. Același lucru trebuie spus și despre verbele *a reevalua* și *a obișnui*. Dacă ceea ce se va repune în drepturile ce i se cuvin este orientarea raționalistă atunci ce orientare deține (la timpul prezent) un loc ce nu i se cuvine? Nu poate fi vorba decît despre orientarea lui Lucian Blaga înțeleasă, conform unui clișeu dogmatic, ca o filosofie „iraționalistă" și „mistică".

Credem, după cum am mai spus, că în cronica *Filosofie raționalistă* („România literară", 13 dec. 1984) ne aflăm *doar* în fața unui subiectivism.

CUPRINSUL